Predrag Vranicki

FILOZOFIJA HISTORIJE

KNJIGA III.



Nakon Drugoga svjetskog rata

Golden marketing

Nakladnik
Golden marketing, Zagreb

Za nakladnika
Ana Maletić

Urednik
Radule Knežević

Recenzenti
Hotimir Burger
Rade Kalanj

ISBN 953-212-037-8

Predrag Vranicki

FILOZOFIJA HISTORIJE

Knjiga treća

Nakon Drugoga svjetskog rata

Golden marketing
Zagreb, 2003.

SADRŽAJ

Deveto poglavlje

Filozofija historije nakon Drugoga svjetskog rata. Početak dubokih transformacija građanskoga svijeta

Deveto poglavlje

FILOZOFIJA HISTORIJE NAKON DRUGOGA SVJETSKOG RATA. POČETAK DUBOKIH TRANSFORMACIJA GRAĐANSKOGA SVIJETA

HISTORIJSKI UVOD

S 1945. godinom jedno važno razdoblje moderne historije bilo je završeno. Sve posljedice ovih makabričnih zbivanja tada se još nisu mogle sagledati. Fašistička agresija, a tu podrazumijevam i japanski autokratski militarizam, ostavili su u Europi i Aziji beskrajna zgarišta i milijune ljudskih žrtava. Zbivale su se takve strahote (genocid nad Židovima i nad pojedinim etničkim grupama, ubijanje zarobljenika i običnog puka itd.) da je izgledalo da se više neće moći pjevati o ljubavi i pisati o ljudskoj sreći.

Međutim, čovjek, na bilo kojoj točki svijeta, i pamti i zaboravlja. A pogotovo nove generacije, koje nisu doživjele te strahote, ne mogu sve to u potpunosti razumjeti. Zapravo, intelektualno da, ali osjećajno ne jer to nisu proživjele. I bolje da nisu!

Ta zbivanja su samo pokazala što čovjek još može učiniti. Do kakvih se tamnih ponora može spustiti, i to ne primitivni, neobrazovani i kulturno zaostali stanovnici prašuma ili pustinja, nego čovjek najvišega stupnja razvoja u dosadašnjoj historiji, europski čovjek. Njemačka je u kulturnom pogledu bila i ostala jedna od vodećih nacija u svijetu. Niti jedna umjetnost, niti jedna znanost ne može se zamisliti bez njemačkih genija i pregalaca. Isto je i s Italijom. Pa ipak su te mase (uz dužno poštovanje manjine koja se nije dala "homogenizirati") gledale u tim opskurnim ličnostima i vođama neke nove profete i spasitelje i ponašale se ništa drukčije od masa iz barbarskih vremena. To je samo pokazivalo da velike ideje humanizma, koje su još bile zapisane u mnogim spisima kršćanske i filozofsko-humanističke tradicije kao i na zastavi francuskih građanskih revolucionara, nisu još, i nakon toliko stoljeća, prožele ljudske duše i srca.

Ali ipak, veliko zlo u historiji uglavnom nije pobjeđivalo, a pogotovo ne danas kad je demokratski svijet ipak spreman oduprijeti se totalitarizmu, agresiji i neslobodi.

Međutim, rezultat ovog dance macabrea nije bio samo pobjeda slobode i demokracije (naravno, današnjeg stupnja razvoja) nad fašističkim mrakom i totalitarizmom. Na historijskom planu, s obzirom na svjetsku raspodjelu moći, kao i na znanstvenom planu s obzirom na mogu-

nost korištenja nuklearne energije i sve razvijenije informatike – svijet više nije mogao izgledati kao desetljeće prije.

Ponajprije korištenje nuklearne energije – u početku u ratne svrhe u obliku atomske bombe – otvorilo je nove mogućnosti razvoja i organiziranja svijeta. S novim informatičkim dostignućima kontrola i usmjeravanje ekonomskih procesa, kao i drugih važnih pothvata (osvajanje svemira) dobili su neslućene poticaje. O tome će biti riječ u drugom dijelu ovoga poglavlja.

Na političkom planu nakon Drugoga svjetskog rata nastao je također novi raspored snaga. Francuska, Velika Britanija, Njemačka, kao i sve druge jače zemlje, potisnute su u drugi plan. Svjetski utjecaj za izvjesno vrijeme imaju od tada dvije svjetske sile – SAD i SSSR. Sovjetski Savez je u antifašističkom bloku odigrao presudnu ulogu i podnio najveće žrtve. Ali ne treba zanemariti niti druge zemlje antifašističke koalicije koje su do svojih krajnjih mogućnosti sudjelovale u tom otporu Njemačkoj, Italiji i Japanu. Osim SAD-a, Velike Britanije i dijelom francuskih snaga pod vodstvom De Gaullea, postojali su i razgranati partizanski narodnooslobodilački pokreti, među kojima su kineski i jugoslavenski, pod vodstvom svojih komunističkih partija, bili najrazvijeniji i najmasovniji. Pod udarom svih tih snaga polovicom 1945. godine fašizam je definitivno poražen, ne samo u tom ratu nego i uopće. Na europskom tlu više se nije mogao razviti tako masovni fašistoidni nacionalistički pokret, osim možda u perifernim i zaostalim nacijama, i to samo privremeno. Demokratske snage su definitivno preuzele svjetsko kormilo u svoje ruke.

S obzirom na konstelaciju političkih i vojnih snaga saveznici su se bili dogovorili o podjeli političkog utjecaja, te se brzo formira tzv. zapadni i istočni blok s podijeljenom Njemačkom. Istočni blok, od Baltika i većine zemalja srednje Europe i dijelom Njemačke, doživio je zapravo rusko-staljinističku okupaciju i ubrzo promijenio svoje političke sisteme po uzoru na staljinistički režim u SSSR-u. Sve veća dominacija staljinizma u tim zemljama značila je u biti zaustavljanje marksističke i ostale građanske filozofske misli. Snažan utjecaj i, u najvećemu broju slučajeva, dominacija političke sfere, koja je bila u znaku totalitarizma, imali su u tim zemljama za posljedicu veliki zastoj u filozofiji i mnogim društvenim znanostima. Jedina iznimka u tom razdoblju prvih desetljeća nakon rata bila je Jugoslavija; tu su se jugoslavenski komunisti oštro suprotstavili 1948. godine Staljinovim pretenzijama podvrgavanja jugoslavenske komunističke partije, a to je tada značilo i Jugoslavije kao države, Staljinovu diktatu i pretenzijama dominacije. Jugoslavenski komunisti su u traženju odgovora na ta zbivanja došli do rezultata da je staljinistički birokratski sistem izgubio socijalistička obilježja i da

je za jedan slobodniji i Europi primjereniji razvoj prikladniji model parlamentarne demokracije ili model savjetske demokracije (Räterepublik u Nijemaca, teorijski razmatrana, kao i u nekim drugim zemljama, u razdoblju revolucionarnih zbivanja nakon Prvoga svjetskog rata). Taj sukob s problemima koji su u njemu nastali – socijalistički pluralizam, radnički i ostali savjeti, deetatizacija, otvorenija i samostalnija ekonomija itd. – nadilazio je sukob samo dviju zemalja i poprimao je međunarodno značenje.

Početna popularnost SSSR-a kao najvažnije snage u otporu fašizmu, te navedeni procesi u Jugoslaviji; završetak dugotrajnog otpora kineskih komunista, s velikim dijelom kineskog naroda, japanskim osvajačima; filozofski rezultati mnogih filozofa marksista izvan SSSR-a, kao i pojačan razvoj europske demokracije doveli su do većeg toleriranja i priznanja marksističke misli i otvorili proces mnogo ravnopravnijeg dijaloga nekad oštro suprotstavljenih filozofskih i idejnih pravaca. Dolazi postupno do sve većeg zbližavanja, dijaloga i suradnje, što je prije bilo uglavnom nezamislivo. Bez obzira na to što su pojedinci mislili, a posebno sovjetska vlast i njoj podčinjene partije i države, u biti se otvorio proces prevladavanja krutih ideologija i nastajanja ravnopravnog dijaloga u filozofiji i društvenim znanostima, u kojemu je marksizam imao i imat će, kako sam već odavno pokazao, važno ali ne jedino mjesto.

U prvom razdoblju nakon rata još je prevladavalo nepovjerenje i suprotstavljenost te se sve ovo jedva naziralo. Istočnoeuropske zemlje, pod Staljinovom dominacijom i rigidnom upravom komunističkih partija, teško su podnosile te oktroirane sisteme. I tu se moglo očekivati da će uz pomanjkanje slobode misli i djelovanja, ekonomskog zaostajanja u odnosu prema razvijenom kapitalizmu, morati doći do otpora i pobuna. To se i dogodilo u protestima i ustancima u Berlinu (1953.), Mađarskoj (1956.), Čehoslovačkoj (1968.) – ali je od još uvijek moćne ruske sile bilo nasilno ugušeno. XXII. kongres KPSS-a bio je pokušaj da se napravi izvjestan prijelom sa staljinizmom. Hruščovljeva uloga u svemu tome bila je veoma značajna, kao što su bili i neki procesi nakon toga. Svi oni bi se mogli okarakterizirati kao izvjesno otvaranje Sovjetskog Saveza prema svijetu, otvaranje političkoga i znanstvenoga dijaloga, ali još uvijek pod budnom paskom i usmjeravanjem moćne i rigidne birokracije. Sasvim je razumljivo da i rezultati nisu mogli biti spektakularni i da je to društvo i dalje funkcioniralo na stari birokratsko-etatistički način.

Daljnja karakteristika koja je obilježavala svijet toga vremena bio je nastavak oslobodilačke borbe kolonijalnih naroda. Kao što sam i rekao, najspektakularniji događaji bili su pobjeda naroda pod vodstvom komunista u Kini (1949.) i indijskog naroda pod vodstvom M. Gandhija (1950.).

Milijunske mase tih golemih i najvećih zemalja svijeta započele su svoju novu historiju. Isto to vidimo i u slučajevima borbe drugih naroda u većini zaostalih zemalja svijeta, gdje su, osobito narodi Afrike, postigli toliko očekivano političko oslobođenje, ali suočeni s brojnim i teškim problemima svoje nerazvijenosti i ekonomske ovisnosti o donedavnim kolonizatorima. Nije čudno da su i pojedine revolucionarne snage u tim oslobodilačkim procesima mislile da se u daljnjoj izgradnji svojih zemalja ne treba oslanjati na kapitalistička iskustva, jer je kapitalizam bio njihov okupator i kolonizator, nego na socijalistička iskustva, posebno s obzirom na ulogu države u tim procesima. Svi ti golemi i teški problemi u tim zemljama nisu se, naravno, mogli rješavati bez različitih unutrašnjih trvenja, često i plemenskih sukoba, pučeva i unutrašnjih ratova. I u ovom će slučaju razvoj demokratske i socijalne svijesti biti ostvaren nakon mnogih unutrašnjih napetosti i borbi, zabluda i pogrešaka, kao što je bio i u danas razvijenom svijetu. Oni mogu uzimati u obzir i učiti se na pozitivnim i negativnim iskustvima toga svijeta, ali su još uvijek vlastiti doživljaji i vlastita iskustva najbolji učitelji historije.

Ne treba s obzirom na ove procese oslobađanja kolonijalnih naroda zanemariti niti mnoge revolucionarne pokušaje da se na vlast dođe silom. To je bio posebno slučaj kod onih zemalja koje su bile podčinjene ne samo od nekih razvijenih zemalja nego i od svoje brutalne oligarhije. Izabravši uspravnu smrt a ne ponižavajuće klečanje, u mnogim zemljama, osobito Srednje i Južne Amerike i Azije ti su borci, na temelju bogatih iskustava partizanskoga rata (Kina, Jugoslavija, Rusija, Francuska, Alžir itd.), ustali da oružanim putem slome te zaostale i nehumane uvjete života i takav sistem vlasti. Teški i gotovo bezizgledni položaj velikog dijela siromašnog pučanstva u tim zemljama dobio je potporu ne samo od sličnih pokreta nego u nekim slučajevima i od mnogih kršćanskih vjerskih predstavnika. “Teologija revolucije” je samo pokazala da se ne može ostati po strani kad se radi o najgrubljim povredama čovjekova dostojanstva, o bahatom iskorištavanju svoga političkog položaja i tako golemim socijalnim razlikama.

U takvim okolnostima, s teškim nasljeđem Drugoga svjetskog rata, fašizma i staljinizma, nije se moglo očekivati neka spektakularna zbivanja na području filozofije. Mladim generacijama filozofa trebalo je ipak izvjesno vrijeme da se oslobode mnogih misaonih balasta, a svi su oni još trpjeli snažni pritisak staljinističkoga dogmatizma, što je zaustavilo normalan razvoj filozofske misli posebno u Čehoslovačkoj i Poljskoj, koje su imale značajne filozofske tradicije. A u zemljama građanske demokracije, gdje je sloboda mišljenja bila kudikamo veća, i građanska i marksistička filozofija, bez obzira na to kojih oblika i provenijencija, bila je

bitno pod utjecajem filozofa koji su svoje djelovanje započeli između dva rata. Nakon Drugoga svjetskog rata još uvijek su dominantne ličnosti u građanskoj filozofiji M. Heidegger, K. Jaspers, N. Hartmann, J. P. Sartre (koji ubrzo prelazi na egzistencijalističko-marksističke pozicije), B. Russel i mnogi drugi koji su još u punoj snazi i nakon rata. A u marksističkom filozofskom krugu tek tada i bivaju poznatiji kao značajnije filozofske ličnosti E. Bloch, M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm, K. Korsch, H. Lefebvre i drugi koji su također, kako ćemo vidjeti, započeli svoj filozofski put još prije Drugoga svjetskog rata.

"Hladni rat" koji je bio odmah započeo između zapadnih sila i SSSR-a, zbog svega onoga što se tada zbivalo, te nepovjerenje koje je ponovno među njima nastalo (netko može kazati da povjerenja i nije nikad bilo), moralo se odraziti i u filozofiji; slično je bilo i između dva rata. Razlozi takvog stanja bili su nametanje staljinističke vlasti i gušenje demokracije u zemljama pod ruskim utjecajem, rad na nuklearnom naoružanju i stvaranje nuklearne bombe i u SSSR-u, podvrgavanje ostalih komunističkih partija u Europi, osim jugoslavenske, ruskoj politici i ciljevima itd.

Frontovi u politici imali su kao posljedicu i frontove u filozofiji s uglavnom svim onim karakteristikama koje smo vidjeli prije. To se ubrzo ipak počelo prevladavati oslobođenjem od staljinističkoga pritiska i pretenzija u Jugoslaviji, njezinim otvaranjem prema Zapadu i sve učestalijim kontaktima i suradnjom među filozofima. Taj proces se nastavio i u drugim srednjoeuropskim zemljama s nekadašnjom jakom demokratskom tradicijom, čim je staljinistički pritisak u njima olabavio nakon zbivanja koja sam već spomenuo. Prožimanje ideja postaje mnogo jače pa se i građanska filozofija, kako sam već pokazao u VIII. poglavlju drugog sveska, bez obzira na idealističke i realističke pravce, sve više usmjeruje na realizam i s marksizmom ulazi u ravnopravni dijalog. Pomalo započinje razdoblje kada se sve više prevladava stanje suprotstavljanja građanske i marksističke filozofije, jer se također pokazalo da postoje isto takve kontroverze i u jednoj i u drugoj filozofiji, a nekad i veća približavanja jednih i drugih filozofskih nastojanja nego što su postojala unutar jednog ili drugog pravca. Proces je vodio, a on i danas traje, jedinstvenom filozofskom ozračju koje obuhvaća sve kreativne napore filozofa bez obzira na to koje filozofske provenijencije. Uvidjelo se, napokon, da svako ideologiziranje filozofije i vezivanje bilo koje filozofije s državnom ideologijom, znači ujedno i stagnaciju i deformaciju te filozofije. Uvidjelo se pomalo, iako i to još nije dovršen proces, da Marxova filozofija i marksistička uopće nije nekakav posjednik apsolutne istine, nego filozofija koja ima jednako tako povijesni karakter kao i svaka druga, i da će ostati kao jedan od važnih pravaca poput Demokri-

tove, Platonove, Aristotelove, Baconove, Descartesove itd. filozofije. Jer, ni u budućnosti se ne treba nadati jedinstvenosti filozofije, kao niti jedinstvenosti umjetnosti. To se donekle može postići u domeni prirodnih znanosti, koje su vezane uz eksperiment, nezaobilaznu prirodu i mogućnost verifikacije. Ono što vrijedi za filozofiju uopće, to vrijedi naravno i za njezine posebne discipline, pa prema tome i za filozofiju historije.

1. FILOZOFIJSKOHISTORIJSKA MISAO U VELIKOJ BRITANIJI I SAD-u

Filozofskohistorijska misao u Velikoj Britaniji na razmeđu stoljeća (H. Drumond, B. Kidd, S. Butler, L. T. Hobbhouse, F. H. Bradly, J. B. Bury, M. B. Oakeshott), R. G. Collingwood, A. Toynbee, A. Stern

* * *

Analitička filozofija historije i ostali predstavnici. C. Hempel, P. Gardiner, M. Mandelbaum, W. Dray, A. Danto, K. Popper, M. Cohen, E. Nagel, M. White, W. B. Gallie, W. H. Walsh, H. Fain, A. Donagan, I. Berlin, H. G. Wood, R. Stover, M. Scriven, E. H. Carr, S. Hook, F. Fukujama, P. Anderson, S. Huntington, P. Sorokin, J. Steward, A. Widgery, C. Read, Ch. Beard, C. Becker, G. Cairns, E. Hobsbawn

Kad sam govorio o Darwinu i Spenceru (u petom poglavlju), spomenuo sam da je *evolucionizam*, koji se oslanjao na engleske empirističke tradicije, imao veoma mnogo sljedbenika od kojih su neki bili materijalisti ili agnostici, a neki su nastojali i pomiriti ovo novo epohalno stajalište darvinizma s religioznim tradicijama. Osim već tada spomenutih, navedimo još neke znanstvenike koji su se više kao etnolozi i sociolozi bavili problemima čovjekova razvoja, dakle na specifičan, više znanstveni a manje filozofski način. To su npr. J. F. Mac Lenan, E. B. Tylor, J. Lubbock, J. Frazer, E. Westermark, W. K. Clifford, G. J. Romanes, W. W. Reade, H. Drummond, L. Steffen, E. Simcox, A. Barrat, A. Sutherland. Među njima je osobito *H. Drummond* (1851.–1897.) imao golemi uspjeh s djelom *Natural Law in the Spiritual Word*. Drummond je bio teolog i prirodoznanstvenik te je u tom djelu pokušao, na pristupačan i zanimljiv način, dovesti u suglasje novu darvinističku doktrinu s religijom.

Problematici filozofije historije, jednako tako više sa socioloških pozicija, posvećuje se *Benjamin Kidd* (1855.–1916.), koji je također imao veliki uspjeh u Engleskoj svojim djelom *Social Evolution* (1894.). On u potpunosti preuzima sve darvinističke poglede i kategorije. Ali unutar te darvinističke koncepcije, koju primjenjuje i na historiju čovjeka (borba za opstanak, održanje najsposobnijih, razvoj i napredak), unosi Kidd i veoma naglašeno osjećajne faktore, pa tako svoje poglede fundira više na emocionalnim faktorima nego na racionalno-intelektualnim. On je poput Bergsona držao da intelektualni faktori više štete i koče razvitak. A ovaj se svijet osjećanja u krajnjoj liniji poklapa s religioznom i moralnom sferom. Moralne i religiozne snage odnose pobjedu u toj čovjekovoj borbi za opstanak i najviše djeluju na socijalni razvitak i napredak. Razlog je taj što one pobuđuju u čovjeku altruističke osjećaje i uče čovjeka da se neegoistički posvećuje zajednici. Zato je za njega kršćanstvo bitna osnova cijele zapadnoeuropske kulture, na čemu onda i zasniva gotovo apsolutni razvojni optimizam.

Na liniji evolucionizma, ali s jakim kritičkim akcentima, u to doba djeluje *S. Butler* (1835.–1902.). Imao je veoma široki i svestrani interes, od glazbe i slikarstva do filozofije, esejistike, prevođenja itd. U početku je oduševljeno prihvatio Darwinove rezultate, ali je ubrzo postao i njihov kritičar. Opirao se mehaničko-materijalističkom svjetonazoru koji su mnogi zastupali na osnovi darvinizma. Mehanizmu prirodnog odabira, selekcije i nasljeđa suprotstavio je ideju o stvaralačkoj energiji života, jednoj prasili i pravolji koja prožima cijeli svemir. Njegov je pojam života kao stvaralačkog principa na liniji Nietzscheove volje za moći i Bergsonova životnog elana. Život nije mehaničko odvajanje i tok, slijepa nužnost, nego život znači namjeru, cilj, svrhu, predviđanje. Osnova svemu tome je volja, pogonska prasnaga koja prožima cijeli organski svijet. Tako Butler prelazi od mehanizma na teleologiju, od determinizma na slobodu volje i od biologizma na vitalizam.

Najdublji i najpoznatiji mislilac ove struje empirizma i evolucionizma bio je *Leonard Trelawny Hobbhouse* (1864.–1929.). Kao i Butler, bio je svestrana ličnost te nije bio samo sveučilišni profesor nego se posvetio i političkoj i praktičko-ekonomskoj djelatnosti. Pisao je zapažena djela o spoznajnoj teoriji, evoluciji, državi, sociologiji itd., a djela koja su na granici s filozofskohistorijskom problematikom jesu: *Development and Purpose* (1913.), *Social Development* (1924.) i *The Philosophy of Development* (1924.); nakon njegove smrti objavljeni su njegovi manji eseji i članci pod naslovom *Sociology and Philosophy* (1966.).

Djela su mu zasnovana na širokoj empirijskoj osnovi, pa i filozofiju nije držao nečim o čemu nije trebalo voditi računa. Zato je za njega filozofija u uskom odnosu s ostalima znanostima i zapravo za Hobbhousa

nema među njima neke bitne razlike. Dok svaka znanost ispituje samo dio stvarnosti, filozofija teži spoznaji cjelokupne stvarnosti. Zato je Hobbhouse ostao otvoren prema rezultatima posebnih znanosti, kao i filozofije, bez obzira na pravce, koje su pridonosile toj spoznaji stvarnosti. Nije pokušao koristiti se rezultatima samo dotadašnjega engleskog empirizma (Bacon, Locke, Hume, Spencer, Mill i dr.) nego jednako tako engleskog i europskog idealizma (Hegel, Lotze, Green, Bosanquet, Bridges).

U spoznajnoj teoriji Hobbhouse je uvjereni kritički realist koji odbacuje svaki apriorizam i transcendentalizam. Na području metafizike Hobbhouse prevladava i materijalističko-mehaničko stajalište o duhu kao epifenomenu, ali jednako tako prevladava i idealističko stajalište o potpunoj samostalnosti i stvaralaštvu duha te ga smatra elementom stvarnosti. Stvarnost nije dakle ni mehanička ni teleološka nego je oboje, što dolazi do izražaja u razvojnom procesu.

Uz mehanički i teleološki princip postoji i treći – organski, koji izražava cjelinu i jedinstvo u kojemu se pojedini članovi uvjetuju.

Njegova filozofska gledanja i pozicije morale su doći do izražaja i u Hobbhousevoj sociologiji. I tu dolazi do izražaja njegov evolucionizam i svestranost. Zato nije mogao pristati na jednostavno prenošenje Darwinova principa o borbi za opstanak na čovjekov razvoj i historiju. Evolucijski princip mora pokazati da ono što vrijedi za organski svijet ne mora vrijediti i za historijski, čovjekov svijet.

U ljudskoj historiji, umjesto iracionalnog slučaja koji vlada u prirodi, pojavljuje se racionalna svrhovitost. A ona nam pokazuje da nije bit čovjekova razvoja borba svih protiv sviju, nego uzajamna pomoć i djelatna povezanost pojedinaca. Misao konsilijencije koja je prožimala i njegova filozofska, znanstvena i sociološka shvaćanja, u obliku kooperacije dolazi do punog izražaja. U tom smislu možemo navesti njegov zaključak djelu o socijalnom razvoju. "Socijalni razvitak kao što je ovdje shvaćen", pisao je Hobbhouse, "integralni je dio jednog mnogo većeg sveobuhvatnog procesa. Duh, kakvim ga poznamo, ima u tom iskustvu svoju prvu skromnu manifestaciju u najnižim oblicima života. Mi ga slijedimo od njegovih neodređenih i promjenjivih impulsa do ciljeva povećane jasnoće i šireg domašaja, pri čemu, prije nego dostigne stupanj ljudskosti, odnosi individuuma prema drugima počinju igrati ulogu. Dominantan faktor postaje ljudska kooperacija, i kad ona nadvlada prvobitna ograničenja, vidimo kako se duh razvija prema istinskom jedinstvu. To jedinstvo se veoma pogrešno razumije kada se shvati kao stapanje individualnih centara u kojima je svijest otpočetka živjela. Prije je to jedinstvo pravoga organskog tipa koje čuva i razvija bitne jedinice u punoći njihove individualne moći, jer konačna svrha, koja postaje

jasnija što je racionalni razvoj veći, jest stvaranje harmonije života, a priroda te harmonije nije da razruši nego da ostvari sve ono što može ostvariti bez uzajamnog uništenja ili kočenja. U tom nastojanju svi parcijalni ciljevi i svi suroviji impulsi sukcesivnih stupnjeva razvoja nalaze mjeru svoga opravdanja. Nije to cilj neke partikularne ljudske svijesti, nego svijesti kao takve, i u njezinu ostvarenju posebna uloga socijalne evolucije jest uspostavljanje jedinstva u mjeri i u duhu uvjetovanom zahtjevima problema.

Da bi se ispunili ti uvjeti, nužna je sinteza veoma oprečnih elemenata, i nije čudno da tu može biti mnogo promašaja, ili čak da parcijalni uspjesi mogu eventualno propasti. Ali naglašujući svaki napor, i podržavajući ga s nadom u krajnji uspjeh, treba istaći neumoran impuls svijesti da ispuni svoje bivstvo koje u svojim utjecajima koji se ponavljaju na ograničavajuće uvjete, sadrži tajnu razvoja na svakom području."[1]

Iako je ovaj evolucionistički pravac u Velikoj Britaniji bio dominantan, ne znači, naravno, da nisu postojale i uglavnom sve druge filozofske orijentacije kao i u drugim europskim razvijenim zemljama.

Jedan od poznatijih zastupnika tzv. apsolutnog idealizma bio je *Francis Herbert Bradley* (1846.–1924.) koji je bio pod većim utjecajem Hegelove filozofije nego filozofskih britanskih tradicija, ali je jednako tako cijenio Spinozu, Schellinga, Schopenhauera i Herbarta. Iako je bio predstavnik idealističke struje u tadašnjoj Engleskoj, Bradleyjeva misao je sadržavala i mnoge elemente britanske empirističke i skeptičke tradicije.

Njegovo jedino djelo koje se ticalo historijske problematike bilo je i prvo njegovo djelo, *The Presuppositions of Critical History* (1874.). Djelo je bilo potaknuto kritičkim raspravama o biblijskim pripovijestima i tvrdnjama (npr. o čudima) za koje su kritički teolozi i filozofi (F. C. Baur i D. F. Strauss) ustanovili da se nisu mogli dogoditi, nego da su djelo mašte i predrasuda prvih židovskih i poslije kršćanskih zajednica.

Bradley je pokušao filozofski istražiti metode i principe historijskih istraživanja, smatrajući da je svaka historija više ili manje kritička jer nijedan historičar ne reproducira doslovno sav dokumentarni materijal koji nalazi. Kritički historičar mora riješiti pitanje jesu li pojedinci koji su iznosili određene tvrdnje prosuđivali točno ili pogrešno, a to rješenje historičar može donijeti samo na temelju svoga vlastitog iskustva što se moglo zbiti, a što ne. Znanstveno znanje i iskustvo omogućuju historičaru da razlikuje istinu od neistine, predrasude od racionalnog ponašanja i tumačenja, ono što se moglo i ono što se nije moglo dogoditi.

1 L. T. Hobhouse, *Social Development. Its Nature and Conditions*, London, 1924., str. 342-343.

Collingwood je u svom djelu o historiji, smatrajući da se Bradleyu mora priznati visoko mjesto u engleskoj filozofiji, mislio da je Bradley u navedenom stavu dospio do proturječja koje nije uspio riješiti. Problem je, pisao je Collingwood, sljedeći: "Stvarnost nije samo iskustvo, ona je neposredno iskustvo, ona ima neposrednost osjećanja. Ali mišljenje razdvaja, razlikuje, posreduje; zato, upravo utoliko ukoliko mislimo o stvarnosti, mi je deformiramo uništavanjem njezine neposrednosti i na taj način mišljenje nikad ne može dokučiti stvarnost. Mi imamo stvarnost u neposrednom strujanju našega mentalnog života, ali kada mi mislimo, prestajemo je imati, budući da ona prestaje biti neposredna: mi je razbijemo na zasebne dijelove, a ovo razbijanje uništava njezinu neposrednost, i stoga uništava samu sebe. Tako je Bradley tu dilemu ostavio u nasljeđe svojim sljedbenicima."[2] Osim Bradleyja, u to vrijeme na prijelazu stoljeća usputno se bavio filozofskohistorijskim problemima historičar *J. B. Bury* (1861.–1927.), koji se kolebao između tadašnjeg pozitivizma, koji je u velikoj mjeri izjednačavao historijski razvoj s prirodnim i smatrao da se prirodoznanstvenim metodama može istraživati i razumjeti historija, i stajališta o historiji kao posebnom i specifičnom događanju u kojemu prevladava slučajnost, a ne općost. Njegova su djela o toj problematici: *The Idea of Progress* (1920.), *A History of Freedom and Thought* i posthumno izdani *Selected Essays* (1930.).

Među ličnostima koje također nisu mimoišle ovu problematiku poznatiji je i historičar *M. B. Oakeshott* (1901.–1990.). U svojoj knjizi *Experiences and its Modes* (1933.) on postavlja tezu da je iskustvo konkretna cjelina, pa prema tome ono je i mišljenje. Nema dakle dualizma između osjećanja i mišljenja, intuicije i spoznavanja, jer su sve to integralni elementi iskustva. Historija je jednako tako kao iskustvo cjelina pa se ne sastoji od izoliranih događaja kao što su to tvrdili pozitivisti. Historija je svijet ideja, a ne svijet objektivnih događaja, pa prema tome otpada distinkcija između historije i doživljene historije. Historija je organiziranje historičareve vlastite svijesti, ali te ideje nisu svijet čistih ideja, nego su to kritičke ideje. Historija je slična svakom obliku iskustva u kojemu ono počinje s određenim svijetom ideja i završava čineći taj svijet koherentnim. Zato i građa koju historičar izučava i obrađuje nije neovisna o njegovu iskustvu nego je samo njegovo historijsko iskustvo u početnoj formi.

Historijsko iskustvo kao historija je posebna prošlost. Ne odvojena od sadašnjeg iskustva kao neka fiksirana i okončana prošlost. Historijska prošlost je svijet ideja koje sadašnja evidencija stvara u sadašnjosti.

---

2 Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, London, Oxford, New York, 1970., str. 141.

Zato je historijska prošlost zapravo sadašnjost. Ona je, naravno, i prošlost, ali kao organizacija toga svijeta sub speciae praeteritorum.

Ovim svojim stavovima i razmišljanjima Oakeshott je u izvjesnoj mjeri djelovao na kasniju angloameričku analitičku filozofiju historije, a posebno na Collingwooda koji je držao da njegovo djelo "ne samo da je najveći domet engleskog mišljenja o historiji, nego pokazuje potpunu transcendenciju pozitivizma u koji je to mišljenje bilo involvirano, i od koga se ono uzalud pokušavalo osloboditi, barem tokom pola stoljeća. Ovo je, dakle, velika nada za buduću englesku historiografiju. Istina, ono nije uspjelo pokazati da je historija nužna forma iskustva; jedino je pokazalo da su ljudi slobodni da budu historičari, nikako da su primorani da to budu; ali, prihvaćajući da su to izabrali, to je pokazalo njihovo neotuđivo pravo i njihovu odlučnu dužnost da igraju svoju igru u skladu s njenim vlastitim pravilima; ne dopustiti nikakvo upletanje, i ne slušati nikakve usporedbe s bilo koje vanjske strane."[3]

Na toj crti razmišljanja je u velikoj mjeri i djelo *Robina Georgea Collingwooda* (1891.–1943.), filozofa i historičara koji je predavao u Oxfordu. Njegova se znanstvena i filozofska djelatnost odvija između dva rata, ali je s obzirom na filozofiju historije postao poznat djelom *The Idea of History*, koje je objavljeno posthumno 1946. godine. To je djelo pregled razmišljanja o historiji, ali još više pisanja historije, tj. kako su historičari ponajprije, a zatim i neki filozofi, shvaćali historiju. Akcent je dakle više na historiografiji i znanosti o historiji, a manje na filozofiji historije.

Inače je Collingwood bio pod jakim utjecajem Hegela i Crocea, a bio je i Croceov prijatelj. Međutim, engleska realistička i empiristička tradicija djelovala je i na njega, te se ne može reći niti da je hegelovac niti kročeovac.

Collingwood polazi prvenstveno od stava, koji su tada već u velikoj mjeri prihvatili najvažniji filozofi, da su priroda i historija dva različita entiteta, pa se i historija bitno razlikuje od prirodnih znanosti. Historija istražuje ono što se zove vanjskom i unutrašnjom stranom zbivanja, a prirodne znanosti ne istražuju tu unutarnju stranu. "Objekt naprotiv, što ga historija treba istražiti nije čisti događaj, nego misao koja dolazi u njemu do izražaja. Spoznati tu misao, znači već ga razumjeti."[4]

Prirodne znanosti pitaju i istražuju objektivne prirodne procese, a historija djelatnost čovjeka koja je vođena mišlju. Procesi mišljenja čine svijet historije pa je zato"cijela historija historija misli."[5] Svoju bitnu po-

3 R. G. Collingwood, *ibid.*, str. 158-159.

4 R. G. Collingwood, *ibid.*, str. 214.

5 R. G. Collingwood, *ibid.*, str. 215.

ziciju Collingwood je izrazio kazavši da "historija dakle nije, kao što se često krivo tvrdilo, izvještaj o događajima koji slijede jedan iza drugoga ili prikaz promjena. Za razliku od prirodoznanstvenika, historičar se uopće ne bavi s događajima kao takvim. On se više bavi samo s takvim događajima, koji su vanjski izraz misli, i oni ga interesiraju samo toliko koliko dovode misli do izražaja. U osnovi se on dakle bavi samo s mislima; s vanjskim izrazom tih misli u događajima, kojima se on bavi samo uzgredno, samo ukoliko ti događaji otkrivaju misli, koje on istražuje."[6]

U ovim mislima sadržana je bit njegova stava o tome šta je historija i posao historičara. Historijska spoznaja je, dakle, spoznaja onoga što je duh obavio u prošlosti i ponavljanje toga u sadašnjosti. Za historičara djelovanje koje čini historiju nije igrokaz koji treba promatrati, nego iskustvo koje on mora nadahnuto proživjeti u svom duhu. U tom smislu "historijsko istraživanje otkriva historičaru ujedno i moć njegova vlastitog duha. Jer sve ono što on može historijski znati su misli, koje može ponovno uspostaviti."[7]

Prelazeći na problem slobode u historiji, Collingwood drži da slobodni misaoni akt koji interesira historičara kao bit historijskog, ujedno upućuje na slobodu koju ima historičar da te misli ponovno uspostavi. Historijsko mišljenje kao misaono promatranje racionalnog aktiviteta je slobodno i ne nalazi se pod vlašću prirodne znanosti. Zato možemo kazati da se tri principijelne spoznaje o biti historije nalaze kao osnova: "(a) historijsko mišljenje ne nalazi se pod vlašću prirodne znanosti i ono je autonomna znanost; (b) aktivitet ljudskog uma ne nalazi se pod vlašću prirode i izgrađuje si vlastiti svijet ljudskog djelovanja, *Res geste* po vlastitoj zapovijedi i na svoj vlastiti način; (c) između obih stavova postoji vrlo uska veza."[8]

A što se tiče "napretka" u historiji, treba razlikovati dvoje: prvo je napredak u prirodi, a drugo napredak u historiji. Za oznaku napretka u prirodi opće je prihvaćen termin "evolucija", a za historiju termin

---

6 R. G. Collingwood, *ibid.*, str. 217.

7 R. G. Collingwood, *ibid.*, str. 218. Nešto dalje je Collingwood formulirao na sljedeći način: "Historija ne pretpostavlja duh; ona je sama život duha, koji je samo utoliko duh, ukoliko oboje žive u historijskom procesu i zna to u takvom življenju" (R. G. C. *ibid.*, str. 227). Ili, "historijska spoznaja, dakle, ima svoj vlastiti objekt mišljenja: ne stvari o kojima razmišlja, nego akt samog mišljenja" (R. G. C., *ibid.*, str. 305). Ove misli se, naravno, provlače kroz cijelo njegovo djelo. Dovoljno je da navedem još jedan primjer. Ocjenjujući Oakeshottove stavove Collingwood, navodeći više shvaćanja o tome što je historija, piše: "Treća mogućnost je da ona treba biti živa prošlost (a ne puka prošlost, *P. V.*), prošlost koja se, budući da je bila mišljenje a ne puki prirodni događaj, može ponovno oživjeti u sadašnjosti i u tom se oživljenju sazna kao prošlost" (R. G. C. *ibid.*, str. 158).

8 R. G. Collingwood, *ibid.*, str. 318.

"napredak". U izvjesnom smislu se pojmovi "evolucija" i "napredak" poklapaju kad je riječ o prirodnim procesima. A kako je čovjek dijete prirode, smatra se da je ujedno podvrgnut zakonima prirode te bi prema tome zakoni historijskog procesa trebali biti identični s evolutivnim zakonima. Iz toga bi slijedilo da se historiji u osnovi nalazi zakon napretka, što bi značilo da je svaki novi razvojni oblik na bilo kojemu području historije ujedno i poboljšanje u odnosu prema starom. Ali ako smo već pokazali da je netočno mišljenje o tome da je historijski proces samo proširenje prirodnog procesa, iz toga slijedi da ne postoji od prirode diktirani i u tom smislu nužni zakon napretka u historiji. Zato se mora svako područje historijskog razvoja posebno istražiti, postoji li u njemu napredak ili ne.[9]

Razmatrajući ovo pitanje na raznim područjima čovjekove i historijske egzistencije (problem zadovoljstva, umjetnosti, tehnike, znanosti itd.), Collingwood zaključuje da ne postoji napredak u svim regijama ljudskog postojanja. Prema tome o napretku se može govoriti samo u nekim posebnim slučajevima. "Ako je mišljenje u svojoj prvoj fazi, nakon što je riješilo početne probleme te faze, tada, rješivši njih, došlo pred druge koji ih nadilaze; ako je ono dalje riješilo te nove probleme, a da nije napustilo rezultate prvog stupnja, tako da je novi dobitak bez ikakvog odgovarajućeg gubitka, tada je riječ o napretku. Ako tu postoji bilo kakav gubitak, onda ostaje nerješiv problem oko usporedbe dobitka i gubitka."[10]

Na kraju primjenjuje Collingwood ovaj svoj stav na primjeru kapitalizma i rata. Ako želimo prevladati neki sistem, moramo imati dobar uvid u njegovu suštinu i u prednosti onog koji želimo. Bez toga će se dogoditi, kao često u historiji, da neće postojati napredak nego samo promjena. A moramo znati da nas neće nijedan prirodni zakon očuvati od posljedica našega neznanja.

U Collingwooda već prevladavaju ona razmišljanja koja su u velikoj mjeri karakteristična za analitičku filozofiju historije, što ćemo imati prilike podrobnije vidjeti u poglavlju o toj filozofiji historije. Kao kod tih nešto kasnijih analitičkih filozofija historije, predmet je *ponajprije – što je historija?* Collingwood rješava to pitanje, kako smo vidjeli, da je historija u biti historija mišljenja, tj. svih onih svjesnih motiva koji su svoje aktere vodili da historijski djeluju. Ovo je pitanje više problem za historičare i historijsku znanost, a manje za filozofiju historije. Filozofija historije već računa s tim da je historija djelo čovjeka, čovjeka sa svim strastima, razmišljanjima, interesima, ideologijama, vjerovanjima itd. i pita se što se na temelju svega toga dogodilo, jesu li su ta zbivanja jed-

9 Vidi R. G. Collingwood, *ibid.*, str. 321-334.

10 R. G. Collingwood, *ibid.*, str. 329.

nokratna ili postoje neke pravilnosti pa prema tome i zakonitosti, kakvi su to zakoni itd.

Bez obzira na to što je Collingwood sveo historiju na historiju mišljenja (namjera, predviđanja itd.), također je ostao vjeran u izvjesnoj mjeri engleskoj empirističkoj tradiciji. Collingwood nije kao Croce, mada je bio i pod njegovim utjecajem, sveo cijelu stvarnost na duh nego je kao pravi empiričar prirodu shvatio kao nešto objektivno, postojeće izvan naše svijesti, što se zatim na znanstveni način i spoznaje. On je proveo redukciju historijskog istraživanja i eksplikacije na spoznaju mišljenja, želja i namjera onih koji su bili historijski akteri. A oni su i za historičara ipak manje važni od stvarnih događaja koji su se zbili i činilaca koji su bili uvjetovali.

Arnold Toynbee je rođen u Londonu (1889.–1975.), klasično obrazovanje je stekao u Oxfordu, ali se bavio i historijom i arheologijom. Za vrijeme Prvoga svjetskog rata radi u Ministarstvu vanjskih poslova i postaje savjetnik britanske delegacije na mirovnoj konferenciji u Parizu 1919. godine. Nakon toga radi kao profesor grčke i bizantske historije u Londonu. Od 1939. do 1946. opet je u Ministarstvu vanjskih poslova, a nakon toga se posvećuje završavanju svoga glavnog djela *Study of History* (Istraživanje historije).[11]

Toynbee nije izraziti filozof historije, nego je prvenstveno historičar – sociolog, a njegove filozofskohistorijske ideje su utkane u cijelo njegovo golemo i impozantno djelo o istraživanju historije.

Prema njegovu vlastitom iskazu na djelu je počeo raditi krajem 1927. te je do rata objavio šest knjiga, a ostalih pet je objavio nakon rata, s još jednom knjigom naknadnih razmatranja. Polazna točka toga opsežnog djela bilo je, kako je sam pisao, "traganje za poljima historijskog istraživanja koja bi bila razumljiva po sebi unutar vlastitih granica prostora i vremena, bez referencije na vanjska historijska zbivanja. Istraživanje tih samostalnih jedinica dovelo nas je da nađemo u društvima vrste koje nazivamo civilizacijama, i sve do sada smo radili pod pretpostavkom da će komparativno istraživanje geneze, rasta, sloma i

11 Svoj prikaz Toynbeejevih filozofskohistorijskih koncepcija zasnivam na izboru D. C. Somervella u dvije knjige *A Study of History*. Prva knjiga je *Abridgement of Volumes* I-VI, a druga *Abridgement of Volumes* VII-X. Prvi svezak je objavljen u Velikoj Britaniji u Oxfordu 1946., a drugi svezak 1957. Izdanje iz kojeg citiram je I. sv. Oxford – New York, 1974. i II. svezak Oxford–New York, 1985. Kako je poznato, Toynbee je taj izbor pregledao i odobrio. Drugi izbori kojima sam se koristio napravio je R. Lukić, *Istraživanje istorije* I-II, Beograd, 1979. Kako ta dva izbora nisu identična, mogao sam dobiti dovoljan uvid u filozofskohistorijske koncepcije A. Toynbeeja jer mi golemi historijski i sociološki materijal i tako za ovu svrhu nije bio potreban.

dezintegracije dvadeset i jedne civilizacije koje smo uspjeli identificirati obuhvatiti sve što ima značenja u historiji čovječanstva od vremena kada su prve civilizacije proizašle iz primitivnih društava. Ipak smo se od vremena do vremena spoticali na znakove da taj, naš prvi, glavni ključ ne može otključati sva vrata kroz koja moramo proći da bismo dosegli kraj našeg mentalnog puta."[12]

Jedan od poticaja, kako je sam pisao, da se prihvati ovoga omašnog djela bio je intelektualni revolt protiv egocentrizma zapadne civilizacije. Toynbee je kroz cijelo djelo uporno nastojao pokazati jednaku vrijednost svih civilizacija, pa tako i ljudi koji su ih stvarali. Po njemu je trebalo odbaciti prvotni aksiom o egocentrizmu i prihvatiti drugi aksiom da su svi predstavnici bilo koje vrste društva filozofski gledano jednaki.

Kao pripadnik zapadne civilizacije nije mogao početi od te civilizacije, jer ona još nije dovršena, te je Toynbee ispitivao porijeklo te zapadne civilizacije koju najbolje poznaje i došao do zaključka da je ona bila afilirana preko kršćanske Crkve ranijoj helenskoj civilizaciji. Helenska civilizacija je bila završena, a također istraživaču od svih drugih najbliža. Tako je Toynbee došao do toga da civilizaciju kao historijski model stavi u središte svojih historijsko-socioloških i filozofskih istraživanja.[13]

Toynbee je držao da možemo nabrojiti dvadeset jednu civilizaciju. "Broj civilizacija koji smo prije locirali na našoj kulturnoj mapi bio je dvadeset jedan; a ako bi progres arheoloških otkrića opravdao naše gledanje da je hinduska kultura odvojeno društvo od sumerske civilizacije, i šang kultura kao civilizacija koja prethodi sinskoj, ova promjena u računanju pomakla bi naš totalni popis na dvadeset tri."[14]

Prvo pitanje koje se odmah postavilo, osim broja evidentnih civilizacija, bilo je pitanje nastanka civilizacija. Da su one nastale iz primitivnih društava, za koja Toynbee ne misli da su potpuno stacionarna jer su za njega označavala golem skok i razvoj od praljudskog stanja, njemu je bilo jasno. Osim toga, Toynbee odmah pokazuje, nasuprot rasističkim teorijama, da civilizacije gotovo nikad nisu plod samo jedne rase, nego uvijek više rasa. Rijetko je koji filozof tako odlučno odbacio rasističko stajalište u vezi s razvojem čovječanstva kao Toynbee. On je držao da je čovjekova priroda jedinstvena, tj. da je veća sličnost između "najfinijih" i "najgrubljih" predstavnika genus homo za stvaranje i ob-

12 A. Toynbee, *A Study of History*, sv. II, New York – Oxford, 1985., str. 1.

13 Vidi A. Toynbee, *Istraživanje istorije* II, Beograd, 1979., str. 229-230 i str. 370-372.

14 A. Toynbee, *A Study of History*, sv. II, str. 147. Na jednomu. drugom mjestu je Toynbee rekao da je došao do broja od dvadesetjedne potpuno razvijene civilizacije, četiri civilizacije koje su bile zaustavljene na ranom stupnju rasta i pet civilizacija koje su bile nedovršene. (Vidi *Istraživanje istorije*, sv. II, str. 396).

likovanje društvenih odnosa nego razlika među njima; jednako tako da su individualne razlike raspodijeljene ravnomjerno među *svim* rasama koje su nam poznate. One su također ravnomjerno raspoređene među članovima različitih društvenih klasa u različitim kulturama i među sljedbenicima različitih viših religija.[15]

Ako rase nisu osnova razvoja pojedinih civilizacija, a geografski uvjeti također ne jer su statični, Toynbee je ovo pitanje riješio u duhu teorije velikih pojedinaca i elita, koja nam je već otprije poznata. Dok je masa nepokretna i nestvaralačka, genijalni pojedinci ili grupe reagiraju stvaralački na određene prirodne i društvene izazove i pokreću društvo. "Činjenica da je rast civilizacija bio djelo stvaralačkih pojedinaca ili stvaralačkih manjina implicira da će nestvaralačka većina biti ostavljena u pozadini ako pioniri ne mogu naći sredstva da ovu tromu zaštitnicu povedu u svom revnom napredovanju. A ovo razmatranje zahtijeva od nas da pobliže odredimo definiciju razlike između civilizacija i primitivnih društava na kojoj smo dosad radili. Na jednom ranijem mjestu u ovom istraživanju našli smo da su primitivna društva, koliko ih poznajemo, u statičkom stanju, dok su civilizacije – osim zaustavljenih civilizacija – u dinamičnom kretanju. Sad bismo mogli radije reći da se rastuće civilizacije razlikuju od statičkih primitivnih društava po dinamičnom kretanju stvaralačkih individualnih ličnosti u njihovu društvenom tijelu; i mi možemo dodati da su te kreativne ličnosti, u svojoj najvećoj brojčanoj moći, samo sićušna manjina. U svakoj rastućoj civilizaciji većina individuuma koji sudjeluju, u istom su stagnatnom mirnom stanju kao i članovi statičnog primitivnog društva. I još više, velika većina pripadnika jedne rastuće civilizacije su, bez obzira na nametnutu vanjsku polituru, ljudi sa sličnim strastima kao što su kod primitivnog čovječanstva. Ovdje nalazimo elemente istine kada kažemo da se ljudska priroda nikada ne mijenja. Više ličnosti, geniji, mistici ili nadčovjek – nazovite to kako hoćete – samo su kvasac u cijelom običnom čovječanstvu."[16] Ili, kako se Toynbee slikovito izrazio, kad genij ili stvaralačka manjina zapale iskru, ona prolazi kroz staklene zidove rastuće civilizacije i obasjava sve oko sebe, prvenstveno primitivna društva koja ih okružuju.

Jedan od zakona ljudskoga historijskog bivstvovanja jest da uvijek postoji neki izazov, bilo prirodni ili društveni, i odgovor koji, ako je uspješan, omogućuje drugi izazov. Ljudi prihvaćaju dati izazov slobodno te se uvijek postavlja pitanje biti ili ne biti. To je ujedno i susret boga koji pruža izazov i čovjeka koji na njega odgovara. Ova nastojanja i ra-

15 Vidi A. Toynbee, *Istraživanje istorije* II, str. 358-359.

16 A. Toynbee, *A Study of History* I, New York-Oxford, 1974., str. 214-215.

đanja civilizacija posebni su udari općega ritmičkog pulsiranja kojim se odlikuje cijeli univerzum.

Civilizacije su, kako prije rekosmo, uvijek u svom nastajanju i rastu, odgovarale na neke prirodne i društvene izazove. Što se tiče prirodnih izazova, možemo ustvrditi da se civilizacije rađaju u sredinama koje su neobično teške i *ne* neobično lake. Znači li to, postavlja Toynbee pitanje, da bi onda vrijedio zakon – što je veći izazov, to je veći i poticaj? Ako pogledamo razvoj Holandije, Venecije i Švicarske, moglo bi se zaključiti da su te tri najteže geografske sredine u zapadnoj Europi potakle njihove stanovnike da dostignu najviše razine društvenih dostignuća. Na prvi pogled bi se dakle reklo da prije formulirani zakon vrijedi apsolutno, bez ograničenja.

Kad se bolje prouče ovi primjeri, kao i neki drugi, može se zaključiti da taj zakon ovako formuliran vrijedi, ali uz dopunu da su to bili izazovi u području fizičke sredine i jedino u njoj. Ta neplodnost i nepristupačnost tih predjela i oštrina fizičkog izazova služili su ujedno i kao štit protiv raznih ljudskih izazova, ponajprije protiv raznih agresora. To je "zakon kompenzacije" koji nas upozorava da ne idemo u krajnosti s tezom i zakonom što je veći izazov, veći je i poticaj. Ovaj zakon djeluje i u ljudskoj sredini, bez obzira na to što je izazov – odgovor u toj sredini, kao npr. kod židovske dijaspore, bio također ekstreman. Ali po Toynbeejevu mišljenju, ne može se naći niti jedan primjer trijumfalnog odgovora na izazov koji je bio podjednako oštar i u fizičkoj i u ljudskoj sredini istodobno.

Time smo došli do jednog od bitnih problema filozofije historije – problema historijskih zakona. Ponajprije, tu se ne radi o prirodnim zakonima koje otkrivaju i izučavaju pojedine prirodne znanosti, nego o zakonima ljudskih aktivnosti koje se mogu raščlaniti na nekoliko oblasti: to su raznovrsni odnosi s bogom, sa samim sobom, s relativno malim krugom drugih ljudi i s relativno velikim krugom ljudi.

Što se tiče odnosa prema Bogu, vidi se da se Toynbee, što se može vidjeti na više mjesta u njegovu djelu, nije riješio kršćanskog vjerovanja i mistike, te mu ljudska duša, okrivljena za grijeh, ne može postići preobraženje bez pomoći Božje milosti.

Izabrat će poput Davida, da padne u ruke Gospoda, a ne u ruke čovjeka. "Neumoljivost u kažnjavanju, kao i u oblikovanju čovjekova grijeha, koja je Posljednji Sud 'prirodnih zakona'. Cijena ovog prenošenja duhovne privrženosti gubitak je tog egzaktnog i definitivnog intelektualnog znanja koje je materijalna nagrada i duhovni teret ljudskih duša zadovoljnih da budu gospodari Prirode pod cijenu da budu robovi. 'Strašna je stvar pasti u ruke Živog Boga'; jer, ako je Bog duh, Njegovo postupanje s ljudskim duhovima bit će nepredvidljivo i nedokučivo.

Obraćajući se Božjem zakonu ljudska duša mora napustiti sigurnost da bi prihvatila nadu i strah; zakon koji je izraz jedne volje prožet je duhovnom slobodom koja je upravo antiteza uniformnosti Prirode; a arbitraran zakon može biti inspiriran i ljubavlju i mržnjom. Oslanjajući se na Božji Zakon, ljudska duša je sposobna da nađe što u njega unosi. Zbog toga Čovjekovi pojmovi o Bogu idu od vizije Boga kao Oca i vizije Boga kao Tiranina, a obje vizije su suglasne sa slikom Boga kao ličnosti u antropološkom obliku iza kojeg izgleda da je ljudska mašta nesposobna da prodre."[17]

Čovjek se ponajprije ne može osloboditi mnogih prirodnih zakona koji djeluju i u samom čovjeku i na društvenu zajednicu u cjelini. Različite prirodne pojave, smjenjivanje dana i noći, godišnjih doba itd. okviri su unutar kojih čovjek stvara i razvija svoju zajednicu. Što se tiče tih zakona, čovjek ih je u velikoj mjeri uspio prilagoditi svojim potrebama, ali ne i dokinuti. Toynbeeja su razmatranja dovela do zaključka da, bez obzira na to što je "čovjek nemoćan da promijeni uvjete bilo kojeg zakona ne-ljudske Prirode ili da suspendira njegovo djelovanje, on može utjecati na djelovanje tih zakona usmjerujući njihov kurs onim pravcima na kojima će ti zakoni biti oruđe za njegove vlastite ciljeve."[18]

Što se tiče historijskih zakona, već smo prije naveli Toynbeejevu misao da postoje Božji zakoni, prirodni zakoni i zakoni ljudske psihe koji odlučuju o kretanju i razvoju društvene zajednice. Postojanje zakona nameće, naravno, i problem slobode. U sadašnjem dijelu ovog istraživanja pokušavamo dobiti neki uvid u odnos između zakona i slobode u historiji, a ako se sada vratimo našem pitanju, naći ćemo da smo već dobili odgovor. U kakvom je odnosu Sloboda prema Zakonu? Naši podaci pokazuju da čovjek ne živi samo pod jednim zakonom; on živi pod dva zakona, i jedan od ta dva je Božji zakon koji je sama Sloboda pod drugim i više poučnim imenom.

Taj "savršeni zakon slobode, kako ga sveti Jakov zove u svojoj epistoli, također je zakon Ljubavi; za slobodu čovjeka mogao ga je dati samo Bog koji je sam Ljubav, a ovaj božanski dar može čovjek upotrijebiti da slobodno bira Život i Dobro, umjesto Smrti i Zla, samo ako čovjek, od svoje strane, voli Boga dovoljno jako da bi bio pokrenut tom odgovarajućom ljubavi da se preda Bogu, čineći Božju volju svojom vlastitom."[19]

Među historijske zakone spadaju npr. jedan zakoniti ritam, koji Toynbee pokušava i vremenski odrediti, između ciklusa rata i mira. Jednako tako i cikličko kretanje izazova i odgovora, zakonitost je koja,

17 A. Toynbee, *A Study of History* II, str. 262.

18 A. Toynbee, *A Study of History* II, str. 288-289.

19 A. Toynbee, *A Study of History* II, str. 299.

međutim, nema utvrđenu jednoličnu valnu dužinu sukcesivnih udara ritma. S obzirom na rast civilizacije Toynbee misli da je ustvrdio da nije moguće izbjeći izazove, nego da se određujući faktori koji djeluju na taj razvoj prenose s makrokozmosa, gdje bog izaziva čovjeka posredovanjem neljudske prirode i čovjekove ljudske braće, na mikrokozmos, gdje bog izaziva čovjeka putem čovjekove vlastite duše.

U okviru tih procesa uvjetovanih ljudskim svojstvima i stvaralaštvom, osim ograničenoga djelovanja prirodnih zakona, kao i fizioloških, čovjek je stvorio mogućnost prenošenja društvenog nasljeđa preko duhovnih kanala koje je stvorio sam ljudski duh. Ciklusi rata i mira, koje smo već spomenuli, kao i poslovni ciklusi u historiji industrijaliziranoga zapadnog društva primjeri su koji za određeni stupanj nekih civilizacija svakako vrijede. Iako u objašnjavanju historije pretežu kod Toynbeeja psihički faktori i procesi (stvaralaštvo genija ili grupa, stvaranje velikih carstava i religija od strane pojedinaca itd.), na mnogim mjestima Toynbee je vidio da i određeni ekonomski procesi koji, naravno, nisu neovisni o ljudskoj svijesti, vrlo značajno djeluju na razvoj i odnose unutar civilizacija i među njima. Primjer nalazimo u Toynbeejevoj detaljnoj analizi razvoja poljoprivrede u ranim civilizacijama, brodarstva u Europi od 14. i 15. stoljeća do 19. i posljedice koje je taj razvoj imao na procese i odnose među zapadnoeuropskim društvima (Nizozemska, Engleska, Francuska ponajprije).

U svojim zaključnim razmatranjima ove problematike Toynbee upozorava da u čovječanstvu djeluju mnogi zakoni, od prirodnih do raznih drugih višega stupnja (zakoni ljudske podsvijesti, zatim svijesti). Oslobađanje od jednog zakona moguće je samo ulaženjem u službu nekomu višem zakonu, što je u isti mah i žrtva. Tako uzdizanje do zakona svjesne volje npr. opterećuje ujedno čovjeka važnom odgovornošću da načini božanski ili sotonski izbor između dobra i zla. Oslobođenje od nižega zakona može se ostvariti samo pod cijenu podčinjavanja višemu zakonu, a tada se ona može sačuvati pod cijenu vječne opreznosti.

U tom čovjekovu djelovanju i stvaranju svoje historije razvoj teče, kako je već rečeno, od primitivnoga društvenog stanja do stvaranja civilizacija. Civilizacije imaju razdoblja rasta, sloma i raspadanja. Njihovo stvaranje i rast bitno su uvjetovani stvaralačkim djelom genijalnih pojedinaca ili grupa. Uzdržavajući se da dade definitivni sud o zapadnoj i majanskoj civilizaciji, pokazuje da je od devetnaest preostalih civilizacija šesnaest pretrpjelo slom zbog svojih unutrašnjih razloga prije nego što su dobile coup de grace izvana. Historija arapske i hetitske civilizacije jedina su dva slučaja od devetnaest u kojima je slom nastao izgleda samo utjecajem vanjskih neprijatelja, iako i ti slučajevi nisu do kraja evidentni.

U stadiju raspadanja u civilizacijama se stvaraju univerzalne države i univerzalne religije. U prvom slučaju civilizacija u raspadanju odlaže svoju smrt utječući se nasilnom političkom ujedinjenju u okviru "univerzalne države", a Rimsko Carstvo je klasičan primjer za to. Toj univerzalnoj državi prethodi "vrijeme nemira" koje obuhvaća nekoliko stoljeća. Univerzalne države pokazuju snažnu tendenciju da se ponašaju kao svrhe za sebe, te su opsjednute kao nekom demonskom žudnjom za životom. Kao da vjeruju da je njihova besmrtnost zajamčena. Jedan od uzroka takvu vjerovanju je moć osobnog utiska koji imaju osnivači univerzalne države i njihovi nasljednici, koji nastavljaju njihovo djelo. Drugi je uzrok upečatljivost same te ustanove koja osvaja umove i srca zato što dolazi nakon dugotrajne nesigurnosti i unutrašnjih raskola u društvu.

Inače, po Toynbeeju postoje dvije vrste raskola: horizontalni i vertikalni. U vertikalnom tipu raskola nastaje podjela društva na više posebnih država koje u svojim međusobnim borbama i iscrpljivanjima dovode do propasti svih osim jedne koja preživljuje polumrtva među leševima svojih suparnika. U otprilike četrnaest od šesnaest slučajeva to bezobzirno zadovoljavanje u zločinu međudržavnog ratovanja činilo je glavnu liniju te samoubilačke aktivnosti. Inače, ovo "vertikalno" raščlanjivanje nije specifikum samo civilizacije nego je naslijeđe od primitivnih društava koja su egzistirala također u stalnim plemenskim borbama.

Druga vrsta raskola, horizontalni, provodi se na liniji suprotstavljenosti i borbe klasa, koje ne postoje u fazi rađanja civilizacije nego upravo u fazi sloma i raspadanja. "Društveni raskoli u kojima se ovaj nesklad djelomično pokazuje cijepa društvo, koje je pretrpjelo slom, simultano na dvije različite dimenzije. Postoje vertikalni raskoli između geografski odvojenih zajednica i horizontalni raskoli među geografski izmiješanim ali socijalno odijeljenim klasama... Ovaj vertikalni raskol nije najkarakterističnija manifestacija nesklada koja uzrokuje slom civilizacija; jer artikulacija društva na posebne zajednice ipak je obilježje koje je zajedničko cijelom rodu ljudskih društava, civiliziranih i neciviliziranih, i ratovanje između država je samo zloupotreba potencijalnog instrumenta samouništenja koji je na dohvatu svakog društva u svako vrijeme. S druge strane, horizontalni raskol jednog društva duž linija klase nije samo svojstven za civilizacije nego i fenomen koji se pojavljuje u času njihova sloma i koji je istaknuta oznaka faza sloma i dezintegracije, u kontekstu njegova nepostojanja za vrijeme razdoblja rođenja i rasta."[20]

Vidjeli smo, dakle, da je uzrok nastanka i rasta civilizacija stvaralačka sposobnost genijalnoga pojedinca ili grupa, stvaralačke elite, a gu-

20 A. Toynbee, *A Study of History* I, str. 368.

bitak te sposobnosti glavni je uzrok sloma civilizacija. Kad elita izgubi tu stvaralačku sposobnost, više ne postoji obožavanje i “mimezis” od strane masa, te se elita može održati samo grubom silom i nasiljem, a sila i nasilje ne mogu biti trajno obilježje društava, a još manje progresivno. Sila ne može nadomjestiti slobodno stvaralaštvo i socijalnu harmoniju koja je u početku postojala. Podržavanje, “mimezis” masa, koje je toliko važno za razumijevanje nastanka i rasta civilizacija, a koje se zasnivalo na privlačnosti stvaralačkih djela, nestaje s tim stvaralačkim potencijalom pojedinca ili elite. Mase se otuđuju od svojih upravljača, klasna borba se zaoštrava i mase se pretvaraju u unutrašnji proletarijat. Sličan je slučaj i sa susjednim narodima, koji doživljavaju istu preobrazbu kao i unutrašnje mase, te postaju vanjski proletarijat.

Ova Toynbeejeva koncepcija je mnogima izgledala kao obnavljanje staroga cikličkog shvaćanja historije i kulture. Toynbee se, međutim, oštro odupro takvoj interpretaciji i njegovu uspoređivanju s npr. O. Spenglerom. Za Toynbeeja se društvo ne može poistovjetiti s organizmom i njegove zakone postojanja jednostavno prenositi na društvo u cjelini. Iako neke civilizacije pokazuju takav ciklus rasta i propadanja, to se ne može reći za sve, a pogotovo se to ne može prihvatiti kao kruti determinizam. Uspoređujući razvoj i propadanje pravoslavne kršćanske civilizacije i zapadne kršćanske civilizacije, koja još uvijek možda nije pretrpjela slom, Toynbee je zaključio da “ako sestrinske civilizacije mogu proći kroz tako različite dužine rasta, očigledno je da rast civilizacija nije predestiniran za bilo koje jednoliko trajanje; i zaista, nismo uspjeli naći nijedan razlog a priori zašto jedna civilizacija ne bi mogla neograničeno rasti kad je jednom došla do tog stupnja razvoja. Ta razmatranja jasno pokazuju da su razlike između civilizacija u rastu velike i duboke. Ipak, naći ćemo da proces dezintegracije teži uskladiti se u svim slučajevima sa standardnim obrascem – horizontalni raskol koji dijeli društvo u tri već spomenute frakcije, i u stvaranje u svakoj od tri frakcije karakterističnih institucija: univerzalne države, univerzalne Crkve i barbarske ratničke čete.”[21]

Zato je Toynbee i zaključivao, govoreći o Spenglerovoj organicističkoj koncepciji, da Spengler izjednačivanje organskoga i društvenog svijeta pogrešno upotrebljava radi uljepšavanja slabosti u svom lancu dokaza, te “mi moramo istaći da ova slika, zapravo, nema nikakve osnove.”[22]

Raspravljajući o nekim drugim pitanjima, Toynbee polazi od pretpostavke da je Bog najbitnija sloboda, pa je to također i bitna odluka Božjega bića-čovjeka. Zato se ne može govoriti niti o “prestabiliranoj

21 A Toynbee, *A Study of History* I, str. 367.

22 A Toynbee, *Istraživanje istorije* I, str. 247.

harmoniji" između društva i pojedinca kao ni o "prestabiliranoj disharmoniji". Svi ti odnosi ovise o čovjeku i njegovu slobodnom djelovanju. Upravo i zato nema nikakve neizbježne sudbine da svaka civilizacija mora proći utvrđeni ciklus rađanja, sloma i propadanja. Čovjekovim prijelazom od nižega prema višemu paleolitičkom stupnju tehnološkog procesa, "čovjekova rasa je postala gospodar stvaralaštva na Zemlji u tom smislu da, otad pa nadalje, nije bilo moguće ni neduhovnoj prirodi ili bilo kojemu drugom ne-duhovnom stvorenju niti da uništi čovječanstvo niti da prekine ljudski progres. Otada, ništa na Zemlji, s jednom iznimkom, ne može stati čovjeku na put niti ga uništiti; ali je ta iznimka bila strašna – naime, sam čovjek. Kao što smo vidjeli, čovjek je već doveo sebe do propasti lošim upravljanjem otprilike četrnaest ili petnaest civilizacija. Konačno je godine 1945. detonacija atomske bombe učinila jasnim da je čovjek dostigao stupanj kontrole nad ne-ljudskom prirodom, što čini nemogućim za njega da dugo izbjegne izazov dvaju zala koja je donio na svijet u samom činu da osigura sebe jednom novom vrstom društva u okviru društava u procesu civilizacije. Ta dvostruka zla bila su dvije različite manifestacije jednoga zla rata, iako bi bilo praktično da ga razlikujemo dajući mu različita imena – rat kako se uobičajeno shvaća, i klasni rat: drugim riječima, horizontalni i vertikalni rat."[23]

Zapadna civilizacija razlikuje se od većine drugih po tome što još nije završena. Zato je veoma teško predviđati njezinu budućnost, a sudbine dosadašnjih nisu ni u kom slučaju primjeri koji se mogu jednostavno primjenjivati i na zapadnu civilizaciju. Obrasci o razvoju ljudskih aktivnosti nisu, kako smo već vidjeli, predodređeni pa zato i ne pružaju dovoljnu osnovu za predviđanja budućnosti. Zato ne možemo reći hoće li se u njezinu razvoju stvoriti univerzalna država i koliko bi ona trajala. S obzirom na početak atomskog doba može se reći da se društvo više ne može ujediniti silom. U budućemu svjetskom sukobu bila bi upotrijebljena atomska sila, a ona bi uništila čovječanstvo i ne bi bilo više nikoga i ničega da se ujedinjuje.

Kritičari su smatrali da Toynbee u ovom razmišljanju nije konzekventan ili veoma oprezan. Toynbee vjeruje da je to za njega više pohvala nego osuda. Još jednom naglašava da obrasci slamanja i propadanja civilizacija nisu bili predviđeni ili neizbježni ni u jednomu prošlom slučaju, pa prema tome, ne može predviđati ni za civilizaciju koja još traje.[24]

Toynbee se ipak prema svojoj zapadnoj civilizaciji odnosi vrlo kritički i nije apologet svoga vlastitoga građanskog društva. Na kritike da pod-

---

23 A. Toynbee, *A Study of History* II, str. 320.

24 Vidi A Toynbee, *Istraživanje istorije* II, str. 379-380.

cjenjuje svu veličinu i originalnost Zapada, Toynbee upozorava i na sve tamne strane moderne zapadne civilizacije: srozanje rata na bezobzirne i prije nezamislive napade na civilno stanovništvo, napredovanje u priznanju prava i dostojanstva čovjeka imalo je protutežu u pojavi najgorih tiranija itd. Ljudska moć koja se toliko povećala nije još uvijek moć ljudske duše nad samom sobom. Ljudska bića nisu bolja i sveci nisu čišći u današnjem svijetu nego u staro paleolitičko doba. S obzirom na nagomilanost kolektivne moći nad ljudskim dušama, koja je došla do toga da je u stanju uništiti i sav ljudski život, suočeni smo s potrebom i zahtjevom za moralnim djelima poradi naše vlastite opstojnosti.

Analizirajući suvremene društvene sukobe i proturječja Toynbee ne stoji na strani niti "čistoga" kapitalizma niti tadašnjega ruskog "socijalizma". Misli da su kompromisi između suprotnih interesa srednje klase i radničke klase istodobno i kompromis između ideološki antitetičkih uređenja privatnoga ekonomskog poduzeća i socijalizma. Taj anglo-skandinavski prilaz rješavanju klasnoga sukoba ujedno je i pokušaj da se pronađe srednji put između američke i ruske krajnosti kombiniranjem umjerenoga privatnog ekonomskog poduzeća i umjerenoga vladinog planiranja. Povezivanje socijalizma i slobode privatnoga ekonomskog poduzeća opravdalo je i prošlo historijsko iskustvo koje nam pokazuje da nema historijskih zajednica u kojima bi jedan od tih dvaju elemenata u potpunosti nedostajao.

"Ako bismo mogli zamisliti buduće ekumensko društvo koje bi riješilo dvije najteže bolesti civilizacije, rat i klasni sukob, i kad bi nadalje riješilo maltuzijanski problem, sljedeći bi veliki problem bio rješavanje pitanja *dokolice* u ovom već veoma mehaniziranom društvu. Snažni tehnološki napredak već je omogućio da svi članovi zajednice imaju toliko dokolice koliko je prije imala samo privilegirana manjina. Bit će mnogo više prostora za ljudsko masovno stvaralaštvo, te će i bivše ideje vodilje, koje su često završavale u ratovima i rušenjima onoga što su civilizacije stoljećima stvarale, dobiti nove sadržaje, pri čemu je *dobrota* jedan od takvih postulata. Iako ljudska dobrota ne može postići savršenstvo ni u najvećega sveca, čovjek putuje najsigurnije kad ga vodi njegova dobrota.

Pretpostavka svemu tome je i sloboda ljudske ličnosti koja je izvor duhovnog zla u čovjeku, ali i jedini izvor duhovnog dobra u čovjeku. Božju volju može ispuniti samo biće koje nije pod pritiskom i naredbama drugih bića. Borba za slobodu ličnosti danas je prvenstveni problem i zadatak. Ne zato da bismo tu slobodu upotrijebili za sebične svrhe već da bismo služili Bogu. Nedobrovoljni put anđela i društvenih insekata nije put za ljudska bića."[25]

25 A. Toynbee, *Istraživanje istorije* II, str. 415.

Na početku modernoga doba zapadne civilizacije odigralo se prenošenje energije s religije na ekonomiju. Sada je moguće da se taj proces okrene kao spas homo economicusa. Pod štitom religije zapadni čovjek bi mogao bez duhovne kazne upravljati materijalnom silom. Bez obzira na sve tamne strane moderne civilizacije ipak postoji napredovanje prema sve većoj društvenoj pravdi, i to među različitim klasama kao i među različitim zemljama. Bogata manjina ljudske rase shvatila je da ima obvezu podnijeti materijalne žrtve da bi pomogla siromašnoj većini da podigne razinu života i na materijalnom i na duhovnom planu. Danas je prirodna ekonomska jedinica postala cijeli svijet. Stara institucija privatnog vlasništva i njegova neograničenoga kretanja je zastarjela. Toynbee nije za potpuno dokidanje privatnog vlasništva, kako smo već vidjeli, nego za njegovo ograničavanje društvenom i državnom kontrolom, visokim porezima i razvijenim društvenim službama. Socijalna država, što iz ovoga logično slijedi, jest novo dostignuće razvijenog svijeta, koja već nadilazi okvire klasičnoga, liberalnoga kapitalizma. Država iz mašinerije za vođenje rata postaje organ za podizanje društvenog blagostanja, a sve se to pokazuje gorim od same bolesti. Kozmopolitska civilizacija je logičan i progresivan stupanj u razvoju modernog svijeta, a stari ograničeni nacionalizam prerasta u kozmopolitizam.

Završimo ovaj prikaz nekim mislima Toynbeeja iz posljednje knjige kada zaključuje da je vjetar znanstvenog istraživanja otpuhao među ostalim i pljevu tradicionalne religije i da je time učinio veliku uslugu čovječanstvu. Ali je u isti mah otpuhao zrno s mahunom, a to je bila loša usluga jer, po njegovu mišljenju, ni znanost ni ideologije nemaju svoje vlastito zrno ponuditi u zamjenu. Njihovi horizonti, za razliku od viših religija, preuski su, a ono što leži izvan tih ograničenih horizonata jest srce ovoga misterioznog i strašnog Univerzuma – upravo onaj dio koji je od najvećeg interesa za ljudska bića. Čovjek je obdaren sviješću, voljom i samosvjesnim umom koji ga osuđuje na stalnu borbu i pomirenje s Univerzumom. Čovjekov je zadatak da preraste svoju samousmjerenost da bi sebe doveo u sklad s apsolutnom duhovnom stvarnošću koja je centar svega u pojavnom svijetu. U ovoj duhovnoj suštini ne mogu ni znanost ni ideologije išta bitnije kazati. S druge strane upravo više religije i filozofije usmjerene su na taj problem. Iako njihove vizije mogu biti i djelomično varljive, savjeti djelomično pogrešni, ipak unatoč svim tim slabostima više su religije jedini životni putevi po kojima čovjek može dostići svoj duhovni cilj.[26]

Toynbeejevo djelo je izazvalo vrlo različita reagiranja, divljenja i kritike. Filozofi su primjećivali da njegova teorijska, filozofskohistorijska

26 Vidi A. Toynbee, *Istraživanje istorije* II, str. 394.

koncepcija nije konzistentna i da njegova teološka potka nije primjerena suvremenosti niti znanstvenom prilazu problemima. Historičari, svaki iz svoje specijalnosti, imali su mnoge primjedbe na pojedina mjesta Toynbeejevih prikaza i sinteza. Tonybee je neke prihvatio, neke nije.

Kad se sve to više-manje stišalo, moglo se pristupiti i mirnijoj i objektivnijoj ocjeni toga djela, koje se ponajprije moralo priznati impozantnim. Djelo nije niti "čista" historija, niti sociologija, niti filozofija historije. Ali je ono ipak impresivna historijska sinteza, neki tip univerzalne historije s mnogim obilježjima sociološkog prilaza problemima i filozofskohistorijskim mislima vodiljama.

Toynbee je pokušao ostvariti nešto što jest zadatak i historičara i sociologa, koji imaju tu širinu pogleda i znanja, kao i smjelost da se upuste u takve pothvate, a to je dati čovjeku "sliku" njegova sveukupnog razvoja. Iako je Toynbee idejno ostao u okvirima kršćanstva, prvenstveno u njegovu prvobitnom i humanističkom obliku, on je ipak, obrazovan na engleskim tradicijama, prvenstveno empirist i evolucionist. Zato njega nisu mogle impresionirati Spenglerove konstrukcije, kojemu inače i sliči po širini zahvata i mnogostrukim analogijama i originalnim uvidima – ali se jednako tako i bitno razlikuje upravo po tomu engleskom filozofskom pristupu. On je npr. vidio da postoji izvjestan ciklizam u historiji, ali nije na njemu gradio cjelokupnu koncepciju. Vidio je proturječja i negativne strane zapadne civilizacije, ali nije pretpostavljao da i ona mora slijediti sudbinu velikog broja nekadašnjih civilizacija.

S mnogim se njegovim teorijskim stavovima filozofi s pravom neće složiti, ponajprije što ta tematika nije sistematično i produbljeno analizirana. Ali mu se mora priznati mnoge važne uvide u život i razvoj civilizacija, njihova rasta i propadanja. On nije uspio dati dublje uvide u problem historijske determinacije i ljudske slobode, ali ih nije zanemario. Jednako tako i njegova razmišljanja o suvremenoj civilizaciji i njezinoj budućnosti pokazuju nam čovjeka i mislioca koji ima oštra zapažanja i humani pristup problemima. Sve u svemu, ovako veliko djelo ne može biti bez mnogih nedostataka pa i promašaja. Moglo bi se reći da Toynbee nije dovoljno iskoristio ni sva pozitivna saznanja suvremenih velikih mislilaca o historiji. Pa ipak, njegovo će djelo ostati kao jedinstven intelektualni pothvat koji ima svoje mjesto u historijskim naporima čovjeka da razumije sebe i svoje djelo.

Alfred Stern

Krajem šezdesetih godina objavio je *Alfred Stern* zanimljivo djelo o filozofiji historije i problemu vrijednosti (*Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, 1967.). Stern je rođen u Beču gdje je završio i studij filozofije. S dolaskom nacizma morao je i Stern napustiti svoju domovinu, te predaje u Parizu, Bruxellesu, Meksiku i na kraju ostaje u SAD-u. Najviše je pisao o problemima vrijednosti na francuskom, engleskom i španjolskom jeziku, a djelo o kojemu će biti riječ, napisao je na svojemu materinjem jeziku.

Stern smatra da je s obzirom na sve ono što je čovječanstvo doživjelo, osobito u Drugomu svjetskom ratu, porastao i interes za historijska i filozofskohistorijska pitanja, smisao za historijski problem. Želi se shvatiti cjelovitu historiju, njezine zakone i njezin smisao. Cjelina pokušaja da se sve to shvati zadaća je filozofije historije.

Stern misli da nekoga zakona razvoja filozofskohistorijskog mišljenja nema, a što se tiče klasifikacije dijeli filozofiju historije na *spekulativnu i kritičku*. Spekulativni sistemi pokušavaju otkriti zakone, smisao i vrijednosti historije. Gotovo svi veliki sistemi od Augustina do Hegela i Toynbeeja pripadaju tome spekulativnom tipu. Ciljevi kritičke filozofije historije su skromniji: ograničavaju se na određenje logičkih, spoznajnoteorijskih i vrijednosnoteorijskih uvjeta historijske znanosti.

Raspravljajući o historijskoj spoznaji, Stern smatra da historičar mora, da bi svoj sirovi materijal oformio, upotrebljavati dvije različite grupe kategorija: 1. opće kategorije mišljenja i 2. posebne kategorije povijesnog mišljenja.

Opće kategorije mišljenja su najobuhvatniji pojmovni tipovi čijom pomoći možemo shvatiti odnose među pojavama. A "povijesne kategorije su djeca historije. One se mijenjaju tokom historijskog razvoja i nikako se ne mogu izvesti *a priori*, iz čistog razuma."[27] Tu se ponajprije postavljaju problemi historijskih zakona. Stern navodi mišljenje američkog povjesničara Edwarda P. Cheyneya koji je pisao da je otkrio šest historijskih zakona. Prvi je zakon kontinuiteta, koji u biti govori o tome da i u historiji vrijedi kauzalni zakon. Drugi je zakon promjenjivosti koji govori o tome da nacije koje ne mogu držati korak s razvojem svoje epohe – propadaju. Treći je zakon međusobna zavisnost između individuuma, plemena, klasa i nacija i govori o tome da niti jedan od tih oblika historijskog postojanja ne može duže vrijeme živjeti na račun drugoga. "Četvrti od svojih zakona Cheyney naziva '*law of democracy*', a

27 Alfred Stern, *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, München-Basel, 1967., str. 88.

sastoji se u tendenciji svih vladavina da dođu pod kontrolu naroda. Peti zakon je zakon slobodnog pristajanja, po kojemu niti jedan narod ne može biti trajno držan pod prisilom. Konačno, šesti zakon, zakon 'moralnog napretka' želi u historiji raspoznati tendenciju sve većeg prevladavanja moralnih utjecaja nad materijalnima."[28]

Stern je već prije ustvrdio da postoji kauzalitet, kauzalni odnosi u historiji. Budući da kauzalitet pretpostavlja opće zakone, moramo dopustiti postojanje općih zakona i u historiji, bez obzira na to što su pojedinci kao Spengler smatrali da historijom vladaju božice sudbine. Ti su zakoni, naravno, prvenstveno prirodni zakoni, psihološki, sociološki i ekonomski. Kao specifično "povijesne" možemo odrediti one opće zakone koji nam omogućuju da historijske događaje protumačimo drugim historijskim događajima. Ali nam ti "povijesni zakoni" rijetko omogućuju da predvidimo konkretne historijske događaje. Oni nam u najbolju ruku omogućuju da predvidimo s izvjesnom vjerojatnošću i neodređenošću opće linije budućih razvojnih mogućnosti.[29]

Ta predviđanja koja su moguća i normalna u prirodnim naukama zbog karaktera prirodnih zakona, u historiji su nemoguća, ne samo zbog kompliciranosti i sadržajnoga bogatstva historijskih zbivanja, "nego također (i možda poglavito) zbog *ljudskog* faktora, koji prevladava u historiji. Jer bez obzira na sve napretke genetike, psihologije i sociologije, taj ljudski faktor ostaje uvelike neproračunljiv."[30]

Čovjek je u znanosti i tehnici uglavnom nazočan kao racionalno biće i zato su neki rezultati u tim disciplinama do izvjesne mjere predvidljivi, iako i tu mogu izvanredne stvaralačke ličnosti dovesti do potpuno neočekivanih noviteta i promjena. "U političkoj historiji naprotiv čovjek sudjeluje prvenstveno sa svojim interesima, osjećajima, željama i strastima, tako da na tom području prevladavaju njegove *iracionalne* komponente."[31] A iracionalno je ono što se ne može izračunati, te je to i razlog što na temelju historijskih zakona možemo predvidjeti samo neodređene općenitosti. Sva objašnjenja prošlih historijskih događaja na temelju tih zakona, svi zaključci te vrste samo su zaključci vjerojatnosti, jer svako događanje može imati različite uzroke. "Historijski zakoni samo su statistički zakoni, koji uvijek sadržavaju izvjestan element slučaja."[32]

Ipak, kako sam Stern kaže, on ne ide tako daleko kao K. Popper koji potpuno negira historijske zakone i historijsku nužnost i koji smatra

28 A. Stern, *ibid.*, str. 138.

29 Vidi A. Stern, *ibid.*, str. 139.

30 A. Stern, *ibid.*, str. 140.

31 A. Stern, *ibid.*, str. 142.

32 A. Stern, *ibid.*, str. 143.

da budućnost ovisi samo o nama. Spontanitet naših individualnih djelovanja nimalo ne isključuje da ona nisu podvrgnuta psihološkim zakonima. Jednako tako Stern ne isključuje mogućnost da su naša kolektivna djelovanja podvrgnuta historijskim zakonima. "Ali jednako tako kao što nam poznavanje psiholoških zakona ne dopušta da predvidimo tok životnog individuuma, tako nam ne dopušta ni poznavanje izvjesnih historijskih zakona da pretkažemo budući tok kolektivnog života, tj. historije – s iznimkom izvjesnih općih razvojnih tendencija."[33]

Razmatrajući problem vrijednosti u historiji u vezi s Rickertovim gledanjima, Stern se s njim ne slaže da svako vrednovanje mora biti ili "hvala" ili "ukor". Ta vrednovanja su za Sterna samo moralna i estetska i njih bi historičar morao izbjegavati. Ali riječi "bitno" i "nebitno", "važno" i "nevažno" izražavaju također vrednovanje, ali to su za njega "historijska vrednovanja". Vrednovanja historičara ne bi smjela biti niti religiozna, niti metafizička i – ako je to moguće – ni politička, nego čisto historijska. Zato Stern smatra da postoje specifično historijska vrednovanja, za razliku od moralnih, političkih, socijalnih, metafizičkih itd. Ličnosti, naravno, u svojemu historijskom angažmanu vrednuju pojedine djelatnosti politički, moralno itd., a vrednovanja historičara bi morala biti – barem pod idealnim uvjetima – historijska.

Ali ta historijska vrednovanja su također uvjetovana ne samo psihološkim nego i historijskim, kulturnim i socijalnim realitetom koji čine historičarevu egzistencijalnu okolinu. Tako će srednjovjekovni historičar napredak historije mjeriti prema cilju ostvarenja Božje države, dok će moderni socijalist taj napredak mjeriti prema ostvarenjima socijalizma. Rickertov postulat da historijski bitno ne bi trebalo vrijediti samo za ovog ili onog individuuma, nego bi moralo vrijediti "za sve", dakle je utopija. Historičar je ne samo uvjetovan vremenom i svojom pozicijom u njemu nego i historijskim materijalom što su ga ostavili određeni ljudi, a koji su i taj materijal selekcionirali prema svojim političkim, moralnim, religioznim i drugim stajalištima.

Jedan od Sternovih zaključaka nakon tih razmatranja i sučeljavanja s mišljenjima nekih filozofa (Rickerta, Mandelbauma, Poppera) jest "da historijski zakoni, shvaćeni kao provizorne sinteze tipičnih historijskih fenomena, imaju odnos prema vrednotama, jer ono što jedan historičar vidi kao 'tipično', ovisi o njegovu vrijednosnom sistemu. Ali to nikako ne znači da su historijski zakoni potpuno odvojeni od objektivne, iskustvene stvarnosti i da održavaju samo subjektivna vrednovanja historičara. Postoje naime vrednote koje odražavaju izvjesne objektivne crte stvarnosti. Crte koje u vrednovanjima individuuma, kolektivnih

33 A. Stern, *ibid.*, str. 143.

grupa i cijelih društava *moraju* doći do izražaja ako ti ljudski individuumi ili grupe žele preživjeti i nastaviti historiju."[34]

Značenje i važnost historijskih događaja prošlosti isto tako ovise o stajalištu historičara, oni su zato funkcija naše sadašnjosti pa čak i naših nada i strepnji s obzirom na budućnost. To ne proturječi našim prijašnjim tvrdnjama da idealni historičar ne vrednuje moralno, politički ili metafizički, nego historijski. "Jer on bira svoje historijske kategorije u smislu njegova historiografskog projekta, a taj *projekt* je izraz njegova vrijednosnog sistema."[35] Zato ono što je za historiju bitno ili nebitno ne ovisi o Rickertovim kulturnim vrednotama nego o usmjeravajućim vrednotama svakoga historijskog projekta. Stoga ima mnoštvo vrijednosnih kodeksa za različite historičare koji odgovaraju različitosti njihovih vrijednosnih kodeksa. Tako historičari umjetnosti, književnosti, znanosti, tehnike itd. imaju različite vrijednosne kodekse. Zato su za jednog od tih historičara neka zbivanja važna ili nevažna, za drugoga su druga zbivanja važna ili nevažna itd.

Na temelju svih tih razmatranja Stern zaključuje da postoje tri vrste vrijednosti: *individualne vrednote* koje ovise samo o subjektu koji vrednuje; *kolektivne vrednote* koje ovise o kolektivnim osobinama i posebnosti pojedinih grupa, kao npr. pojedinih nacija, klasa, političkih partija, kasta, religioznih zajednica; i treće su *univerzalne vrednote* koje su neovisne o individualnim i kolektivnim posebnostima.[36]

Sasvim je razumljivo da je ovakvo stajalište neizbježno vodilo Sterna da se suoči s problemom historizma, koji nipošto nije bio prevladan kako su neki mislili. Historizam je, pisao je Stern, jedna antiteza. Da bi ga se potpuno razumjelo, mora se poznavati tezu koju on negira. A ta je teza stajalište da postoji prirodno pravo i njegova pretpostavka, a to je pojam univerzalne čovjekove prirode ili ljudskog uma koji ostaje, uza sve promjene klasa i naroda, nepromjenljiv i vječan.

Raspravljajući o tim pitanjima i sučeljavajući se s raznovrsnim stajalištima filozofa od 18. stoljeća do najnovijeg doba, Stern je najprije zaključio da tokom historije nijedna antiteza ne nastaje ex nihilo. Sve one izrastaju iz historijskog tla koje je natopljeno idejama njihova vremena i pojavljuju se kad je vrijeme i kulturno-socijalna okolina za njih zrela. Rousseauove ideje nisu mogle nastati u Egiptu u doba Amenhotepa III. niti Einsteinove teorije u srednjemu vijeku. Zato se Nietzscheovi i

34 A. Stern, *ibid.*, str. 156.

35 A. Stern, *ibid.*, str. 158.

36 Zato je u vezi s Rickertovim mišljenjem o transcendentalnim, nadhistorijskim vrednotama Stern smatrao da su to postulati, a jedan postulat ne jamči niti zbiljnost, niti važenje postulirane stvari ili ideje. (Vidi A. Stern, *ibid.*, str. 164).

Camusovi revolti protiv historije pokazuju kao iluzije. Kulturni čovjek ne može izbjeći historiju, pa i njegove misli protiv misli su historija. "Na taj način historizam se pojavljuje ne više kao izbor modernog čovjeka nego kao njegova neizbježna sudbina. Manifestacije historizma su zato u suvremenom životu kudikamo mnogobrojnije nego što se misli, čak i na područjima znanosti i spoznajne teorije."[37]

Osvrćući se na neka mišljenja (npr. Rothenstreicha) po kojima je bit ovoga problema u strukturi našega uma ili razuma, a da historijska situacija čini jedan sistematski problem očiglednim, Stern se slaže s tim da mora postojati struktura razuma koja se u jednom momentu mora pokazati, ali tek kad su ispunjeni teorijski, empirijski, socijalni i psihološki uvjeti. Dublje shvaćanje toga problema dovodi nas do spoznaje da je ona "bezvremenska" struktura našega razuma u svakoj epohi samo slika te razumske strukture, a tu sliku mi različito vidimo u različitim kulturnim krugovima već prema razvojnom stupnju naših teorijskih pojmova i našega jezičnog izričaja. Današnja struktura našeg razuma nije više onakva kakvu je koncipirao Aristotel ili Kant sa svojih dvanaest kategorija. Posvećujući izvjesnu pažnju i marksističkom rješavanju ovoga problema, Stern smatra da su Marx i ostali zastupali historizam, ali da su jednako tako nastojali ne upasti u neki jednostrani relativizam, kao ni u apsolutizam. "Vrijednosna teorija dijalektičkog materijalizma time nije niti čisti historijski relativizam, niti čisti apsolutizam, nego prije *dijalektička sinteza* jednoga i drugoga."[38] Stern dakle smatra kako njegova daljnja analiza stavova marksizma u pogledu ljudske prirode, istine i morala dovodi do zaključka da marksizam zastupa s jedne strane teze koje potvrđuju da i on pripada pravcu historizma (odbacivanje bezvremenskog, nadhistorijskog ljudskog uma s nepromjenljivim i vječnim kategorijama), ali da je i protivan historizmu kada ovaj niječe postojanje apsolutnih mjerila vrijednosti dobra, istinitog i lijepog.[39]

U daljnjem raspravljanju Stern govori i o granicama historizma. Ponajprije se pita je li prosuđivanje prošlih kultura na temelju naših današnjih vrijednosnih mjerila novi apsolutizam. Stern smatra da nije potrebno upadati niti u ekstreme aksiološkog apsolutizma niti u totalni relativizam radikalnoga historizma. Vjeruje kako danas smijemo reći da su lomače nekad bile barbarske ustanove, iako su odgovarale religioznim i moralnim vrednotama srednjovjekovlja, a da time ne zastupamo,

37 A. Stern, *ibid.*, str. 196.

38 A. Stern, *ibid.*, str. 203.

39 Stern ukratko pokazuje da je i Heideggerovo shvaćanje o bivstvu tubivstva kao principijelno povijesnom, također oblik historizma. Jednako tako pokazuje da se isto može govoriti i o tezama J. O. Gasseta još prije Heideggera, kao i poslije u Sartrea.

apsolutno, nadhistorijsko važenje naših današnjih vrednovanja. Mi smijemo, po njegovu mišljenju, ocjenjivati druge epohe i druge kulture na temelju naših vlastitih vrijednosnih sistema i mjerila ako priznajemo relativitet tih mjerila u odnosu prema našoj epohi i našoj kulturi i ako priznajemo pravo budućih i stranih kultura da prosuđuju naša vrijednosna mjerila na temelju svojih.

Rickert i neki drugi mislioci izražavaju bojazan da će se otvoriti put nihilizmu ako se ne prizna apsolutne i nadhistorijske vrednote. "Ipak, uvjeren sam da mi ni u kojem slučaju ne trebamo apsolutne vrednote i neko prirodno pravo da bismo izbjegli nihilizam. Mi smo građani naše moderne kulture, kulture s humanitarnim idealima. Ideali su vodeće vrednote. Mi *vjerujemo* u te vrednote naše epohe i naše kulture, *osjećamo* ih kako vibriraju u našim srcima, *potvrđujemo njihovo važenje* u našim prosudbama. *To nije nihilizam!* Nihilizam je *nedostatak* vjere u vrednote i ideale. Budući da živimo u sadašnjosti a ne u vječnosti, možemo se zadovoljiti vrednotama koje vrijede za sadašnjost. Neko natpovijesno, vječno važenje ne bi ništa pridonijelo našemu vjerovanju u vrednote koje su se s nama razvile i koje mi stoga osjećamo kao naše.

Tako možemo osuditi Hitlerovo barbarstvo a da se ne pozivamo na vječno prirodno pravo, jednostavno na temelju činjenice da to barbarstvo stoji u flagrantnom proturječju prema moralnoj savjesti naše epohe i prema svakoj drugoj epohi koja dijeli naše humanitarne ideale."[40]

U svemu ovome su i granice historizma, iako Stern, kako sam kaže, nema namjeru osporavati i rušiti historizam jer je on u osnovi jedan ispravan pogled na sva ova ljudska i historijska pitanja. Granice su u tome što se često ne vidi da je sistem istina i vrednovanja ne samo izraz jedne konkretne epohe nego i prijašnjih epoha. Naš humanistički i humanitarni ideal je nasljeđe antike, a osobito grčkih i rimskih stoika. Senekin princip *homo homini res sacra* – čovjek je čovjeku sveta stvar, još uvijek je i naš ideal iako ne dijelimo stoičko mišljenje o univerzalnoj i nepromjenljivoj ljudskoj prirodi. Tako je isto i s istinama na drugim područjima ljudske kulture i zato možemo ustvrditi da nije dovoljan stav i objašnjenje da su istina i vrednota dijete vremena, nego da su *veritas et virtus filiae temporum* – kćeri vremena, svih vremena, i sadašnjih i prošlih. Zaključak je dakle da "svaka epoha ima svoje istine i vrednote, ali one počivaju na izvjesnim istinama i vrednotama prijašnjih epoha; ne na *svim* istinama i vrednotama prijašnjih epoha, ali svakako na *izabranim* istinama i vrednotama tih epoha".[41]

---

40 A. Stern, *ibid.*, str. 224-225.

41 A. Stern, *ibid.*, str. 225-226.

U tom smislu Stern pokušava, što je i njegovo originalno i u velikoj mjeri prihvatljivo stajalište, izbjeći aksiološki apsolutizam, kao i radikalni relativizam. Promjena vrijednosnih mjerila, pa tako i shvaćanja o tome što je napredno a što nije, jest činjenica i to nam cijeli tok historije pokazuje. Ali, usprkos tome, usprkos tom relativitetu vrijednosti, Stern misli da ipak postoji teorijska mogućnost određenja napretka u historiji. "Jer svaka kultura i svaka epoha stvara svoje vlastite ideale i vrijednosna mjerila i time utire put za nove, u historiji još neostvarene mogućnosti. Budući da svaki od tih ideala i svako od tih vrijednosnih mjerila reprezentira aksiološku svijest i savjest svojega vremena, za *svoje vrijeme je važeći.*"[42] Kad bi sve vrijednosti, ideali i norme bili vječni i nadvremenski, onda bi totalno odumrla djelatnost čovjeka za stvaranjem novih ideala i vrijednosti, što sve pokazuje da se historizam ne može u potpunosti osuditi.

Usprkos dakle istini historizma da su vrijednosti, ideali historijski uvjetovani, pa prema tome i relativni, Stern smatra da se ipak može govoriti i o nekim vrijednostima koje imaju univerzalni, pa prema tome i apsolutni karakter. Historijske situacije kao i moralne procjene i ideali mijenjaju se tijekom historije. Ali ono što se ne mijenja jest činjenica da je čovjek svjestan svojega postojanja, da živi u svijetu i da mora djelovati da bi osigurao i održao svoj opstanak, da voli i mrzi, da se razmnožava, da biva bolestan i da želi izbjeći patnje itd. "Ja vidim", zaključio je Stern, "u tim ljudskim uvjetima opstojanja *jedinu konstantu u historiji*. Ona je *natpovijesna*, neovisna o različitosti kultura i njihovim stupnjevima razvoja i također o svim *socijalnim* uvjetima okolnoga svijeta. Ovdje se, zapravo, otvara *prodor* u solidno zdanje *historizma*."[43]

Prema tome postoje i moraju postojati neke opće, fundamentalne vrednote koje su ljudima svih kultura zajedničke, upravo zato što svi ljudi akceptiraju uvjete svojega postojanja i sve ono što to postojanje omogućuje. "Zajedničnost tih vrednota sastoji se u tome da svi ljudi priznaju *životu i zdravlju pozitivnu vrijednost, a trpljenju i smrti negativnu vrijednost*."[44]

Sredstva da se ostvare ove vrednote različita su u pojedinim vremenima i stupnjevima kulturnoga razvitka. Ali vrednote koje su osnova zajedničkim ljudskim životnim projektima – nepromjenjive su i nadhistorijske. Zato ne može više historizam tvrditi da su *sve* vrednote djeca svojega vremena i da je nemoguće dokazati natpovijesnost nekih ljudskih vrednota.

---

42 A. Stern, *ibid.*, str. 234.

43 A. Stern, *ibid.*, str. 240.

44 A. Stern, *ibid.*, str. 240.

Prema tome pozitivno vrednovanje života i zdravlja i negativno vrednovanje trpljenja i smrti za sve su kulture i za sve klase zajednički. Kad to ne bi bilo tako, "*tada ne bi bilo historije*: jer, u najširem smislu, *historija je izvođenje zajedničkoga ljudskog projekta. Ostvarivanje* toga projekta bilo bi ipak *nemoguće* kad život i zdravlje ne bi bili pozitivno vrednovani. Samo zahvaljujući tim vrednovanjima, mi imamo uopće historiju."[45]

Sve je to slučaj i vrijedi za navedene egzistencijalne vrijednosti dok su mnoge druge vrijednosti historijski uvjetovane, pa prema tome i relativne. Različitost kultura i naroda objašnjava se prvenstveno različitošću postulata koje su oni primijenili kao normu. Zato i postoji jedna općeljudska etika koja se zasniva na ljudskom projektu bivstvovanja, tj. iz toga univerzalnoga ljudskog projekta bivstvovanja izvedeni kodeks vrijednosti jest opća ljudska etika. Ali jednako tako postoje različite etike koje proizlaze iz različitih ljudskih projekata.

Iz toga slijedi da možemo i da je opravdano da u ime naše nadhistorijske i temeljne ljudske etike osudimo sve povrede ljudskog života, sva ubojstva, grozote i sve namjerno izazvane patnje bez obzira na to o kojoj se epohi radi. Budući da se radi o egzistencijalnim vrijednostima čovjeka, možemo tu etiku nazvati *egzistencijalnom etikom*. Prema tome postoji isto tako jedan etički pluralizam, kao i jedna općeljudska egzistencijalna etika. Zato imamo pravo "osuditi nasuprot svim prigovorima radikalnog historizma, rimske borbe gladijatora s divljim životinjama, lomače inkvizicije, Hitlerove plinske komore i tajna pogubljenja koja je naredio Staljin; jer bez obzira na to koji su mogli biti vrijednosni pojmovi jedne dane epohe ili kulture, život i zdravlje su uvijek i posvuda smatrani kao pozitivne vrednote, budući da je čovjek htio uvijek i svagdje živjeti i živjeti bez boli. Zato nisu imali pravo *nijedan historijski razvijeni običaj, nijedna tradicija, nijedna dogma protivna nadhistorijskim vrednotama ljudskog života i zdravlja*."[46]

Te svoje misli primjenjuje Stern i za razumijevanje nacija i njihovih težnji. Za njega je nacija zajednica vrednota i ideala. U historiji različiti kolektivni projekti dovode do različitih kodeksa vrijednosti. Ako jednu naciju obilježava poseban kolektivni projekt, volja da nešto zajednički učini, i kad taj posebni kolektivni projekt proizvodi specifični vrijednosni kodeks, onda iz toga slijedi da je svaka nacija zajednica vrednota drugoga stupnja, znači vrednota koje su uvjetovane vrednotama prvoga stupnja.[47] Prema tome je "*nacija zajednica vrednota i ideala.* To je

45 A. Stern, *ibid.*, str. 249.

46 A. Stern, *ibid.*, str. 257.

47 Vidi se da Stern razlikuje vrednote prvoga i drugog stupnja. "*Vrijednosni ko-*

moja *vlastita* doktrina o naciji".[48] Ona slijedi iz Renanovih i Orteginih shvaćanja, ali je to zaključak koji oni nisu stvorili. A kad jedna nacija prestane stvarati projekte, ona umire jer više nema što ostvariti u historiji.

Historijsko vrijeme, kako je već bilo naznačeno, utječe na projekte i na vrijednosne sisteme koji su s njima povezani. A taj utjecaj je uzajamni. "Zajednički projekti i njihovi vrijednosni kodeksi podložni su utjecaju povijesti i utječu na povijest. S jedne strane mogu osobe i ljudske zajednice birati svoje projekte samo unutar mogućnosti koje postoje u određenoj historijskoj epohi, u određenomu kulturnom krugu i u određenomu socijalnom miljeu. Na taj način su projekti proizvodi historije. A s druge strane historija je proizvod projekata. Ta dva iskaza nipošto ne proturječe jedan drugome. Dok su naime sadašnji projekti rezultati prošle historije, buduća historija će proizići iz sadašnjih projekata."[49]

Kad jedna nacija ima kolektivni projekt i zajednički ideal, to još nimalo ne znači da svi njezini članovi prihvaćaju iste instrumentalne vrijednosti. Većina rasprava i razilaženja u svjetskim parlamentima odnosi se na različite instrumentalne vrednote za koje se pretpostavlja da najbolje služe ostvarenju zajedničkog projekta. Kad je dakle pitanje koje su zajednice i čiji projekti određuju historiju, onda se možemo složiti i s Hegelom koji smatra državu nosiocem, ili s Marxom koji smatra klase nosiocima tih historijskih projekata. Ali, misli Stern, ipak izgleda da su nacionalne države najdjelotvorniji inicijatori i nosioci kolektivnih historijskih projekata. Zato se može i razumjeti zašto nacije, koje dugo vremena nisu imale svoje države, kao Poljaci, Česi, Židovi i dr. tako čeznu za svojim nacionalnim državama. "Nacionalna država se još uvijek pokazuje kao najdjelotvornije oruđe za ostvarenje kolektivnih projekata."[50]

S obzirom na kolektivne projekte kapitalizam i komunizam su također dvije historijske instancije koje imaju takve, zapravo i nadnacionalne, projekte. Oba sistema postavljaju kao ciljeve blagostanje naroda. Jedan od njih smatra da se to može postići samo na temelju privatnog vlasništva, individualnog poduzetništva. Slobodna igra individualnih

---

deks se sastoji iz *dva elementa*: prvo iz normi koje proizlaze iz jednog određenog projekta. Mi smo ih već označili kao vrednote prvog stupnja. Drugo, isijavajuće vrednote i instrumentalne vrednote koje proizlaze iz postulirane norme. Te vrednote drugog stupnja razvijaju se tokom historijskog vremena iz normi koje su vezane za projekt" (A. Stern, *ibid.*, str. 265).

48 A. Stern, *ibid.*, str. 263.

49 A. Stern, *ibid.*, str. 265.

50 A. Stern, *ibid.*, str. 259.

snaga je za kapitalizam najviša instrumentalna vrijednost. Za komunizam je blagostanje i dobrobit radničke klase najviša moralna i socijalna vrednota i o tome ovisi i dobrobit cjelokupnoga društva. To se može postići samo socijaliziranjem proizvodnih sredstava i ostvarenjem planske privrede. U kapitalističkom projektu jedna od najviših vrijednosti je sloboda, ne samo ekonomska nego i moralna i intelektualna sloboda, pravo na individualno mišljenje i stvaranje. Jedna od najviših vrednota komunizma je sigurnost, ne samo ekonomska nego i moralna i intelektualna. Kako se može dokazati da je jedna od ovih vrednota viša od druge, kada milijuni ljudi prihvaćaju ili jednu ili drugu. Budući da se nijedna od tih vrednota ne može svesti na drugu, ne može se niti jedna od njih dokazati kao najviša. Njih se može samo osjećati.

Ne treba, međutim, zaboraviti da smo u svojemu istraživanju našli i projekte koji su općenitiji od kapitalizma i komunizma i imaju nadnacionalni karakter. Jedan je kolektivni projekt stvaranja i širenja tehničko-znanstvene civilizacije, a drugi je projekt života. Ako je projekt tehničko-znanstvene civilizacije nadnacionalan, on nije i nadhistorijski. Taj projekt ne uključuje i moralne i socijalne vrednote pa može biti iskorišten i zloupotrijebljen da od čovjeka stvori mehaničke robote.

Drugi, još više fundamentalan projekt je projekt života. "Kada mi kažemo, on je više fundamentalan nego svi drugi projekti, to je zato jer, za razliku od njih, *ljudski projekt života ne ovisi više o historiji* nego samo o *ljudskom uvjetu postojanja*. A on je, kao što smo već prije vidjeli, *nadhistorijski. Projekt živjeti, koji je uvjet cjelokupne historije*, naravno je i općenitiji nego projekti kapitalizma, komunizma i projekt univerzalne tehničko-znanstvene civilizacije, jer je on svim pristalicama tih projekata zajednički. Prije svih drugih stvari i kapitalist i komunist žele *živjeti*. Samo zato što želi živjeti, čovjek je komunist ili kapitalist. Projekt živjeti je najuniverzalniji koji postoji. On je pretpostavka svih drugih projekata, individualnih kao i kolektivnih, a time je i pretpostavka cijele historije."[51]

Kada vidimo da je ljudski projekt postojanja, opstojnosti apriorni uvjet svih drugih projekata, jednako tako individualnih kao i kolektivnih, i da je *nadhistorijski*, tada izbjegavamo upasti u historijski nihilizam. Jer tada se mogu svi ostali historijski projekti i vrednote mjeriti prema ovomu navedenom, nadhistorijskom projektu. Tada nestaje ekvivalencija svih vrednota i zato možemo projekt Alberta Schweitzera pretpostaviti projektu Adolfa Hitlera.

Historijsko iskustvo nam pokazuje da kolektivni projekti uspijevaju samo onda ako uzimaju u obzir ekonomske, tehničke, moralne i kul-

---

51 A. Stern, *ibid.*, str. 293-294.

turne snage svojega vremena. Zato i nastaju konflikti i unutar zajednica i među njima, te je historija niz sudara između kolektivnih projekata i njihovih vrijednosnih kodeksa. Tek na temelju te fundamentalne ili egzistencijalne etike, iz koje proizlazi i jedan vrijednosni kodeks s nadhistorijskim važenjem, možemo onda i to mjerilo primijeniti na sve druge historijske projekte kao npr. na projekte kapitalizma ili komunizma. Postavlja se pitanje koji je od tih projekata veće jamstvo za ljudski napredak i sreću i za održanje fundamentalnih egzistencijalnih vrednota – života i zdravlja. Jednako tako, koji od tih projekata pruža povoljnije mogućnosti za razvoj svih ljudskih predispozicija, a na sve to samo historija može odgovoriti.

Stern je ova zanimljiva i, po mojemu mišljenju, u velikoj mjeri opravdana razmišljanja, završio konstatacijom da "ako se u tom slijedu pokušaja ostvarenja kolektivnih projekata, iz kojih se historija sastoji, traži neki *smisao*, onda ga se može naći u činjenici da *svako ostvarenje jednoga kolektivnog projekta vodi do toga da se iskristaliziraju nove vrednote*. U tom smislu bi *historija* bila utoliko *opravdana* ukoliko obogaćuje nasljeđe vrednota čovječanstva."[52]

Stern je svoje djelo pisao na bogatom filozofskohistorijskom materijalu, te se može kazati da gotovo nema važnije ličnosti na tom području čije misli nisu uzete u razmatranje u vezi s problemima koja je u djelu tretirao. I Stern je tipičan realistički mislilac kojemu transcendentna ili mističko-idealistička rješavanja ovih problema nisu rješenje nego samo otežavaju da se realni svijet i čovjekovo djelo bolje shvati. Čovjek može naći rješenje svoje egzistencije samo u svojemu vlastitom promišljanju i historijskom angažmanu, samo u ostvarivanju onih zamisli, vrednota i ideja koje proizlaze iz njegovih vlastitih historijskih situacija. Stern zastupa – poput najboljih predstavnika suvremene filozofske misli – historijsko razmatranje i objašnjavanje ljudskog djela, misli i ideja. Ali je jednako tako pokušao u svojemu shvaćanju fundamentalnih, egzistencijalnih vrednota za koje vjeruje da su, upravo zato što su egzistencijalne, ujedno i nadhistorijske, izbjeći radikalni historizam, radikalni relativizam i nihilizam.

U tome je u velikoj mjeri uspio, i daljnja razmišljanja o ovim životnim i bitnim problemima čovjeka i njegove historije ne mogu mimoići i Sternovo djelo.

---

52 A. Stern, *ibid.*, str. 295.

Analitička filozofija historije

Moderni pozitivizam (logički pozitivizam, logički empirizam) ima svoje davne prethodnike te bismo u modernoj filozofiji mogli započeti s Humeom i nastaviti preko Comtea, Macha i Avenariusa do radikalno pozitivističkoga bečkog kruga, koji je osobito bio aktivan između dva rata (R. Carnap, M. Schlick, O. Neurath i dr.).

Mnogi misle da je ovaj noviji logički pozitivizam u biti "antifilozofska struja" jer filozofiju ne smatra potrebnom uz postojanje posebnih nauka. W. Stegmüller je u svojemu djelu *Glavne struje suvremene filozofije* po mojemu mišljenju veoma dobro okarakterizirao taj suvremeni pravac bez kojega bi i analitička filozofija historije bila teško shvatljiva. "Logički pozitivizam", pisao je Stegmüller, "zauzima posebno mjesto među filozofskim pravcima današnjice utoliko što se ovdje radi u osnovi o jednoj antifilozofskoj struji, antifilozofskoj u tom smislu što filozofi pozitivisti osporavaju mogućnost samostalne filozofske nauke o stvarnosti i vrijednosti, koja bi postojala pokraj posebnih nauka. Ono što je od znanstvenih iskaza uopće moguće, to po ovom shvaćanju izriče na jednoj strani matematika, a na drugoj empirijske znanosti; za neku filozofiju u tradicionalnom smislu riječi nema pokraj njih nikakvoga mjesta. U okvirima filozofije dopuštaju se jedino spoznajno-teorijska i logička istraživanja kao znanstveno smislena. Ali ta istraživanja, budući da njihovi objekti nisu predmeti stvarnoga svijeta već i sami opet naučni iskazi, oblikovanje pojmova, teorija itd., u svojoj ukupnosti ipak ne čini nikakvu granu znanosti s posebnim predmetnim područjem, već igraju samo pomoćnu ulogu u okviru sistema nauka. Naučno-logička istraživanja trebaju, prema tome, omogućiti naukama da razjasne svoje osnovne pojmove i misaone postupke, ona im trebaju staviti na raspolaganje podesne logične instrumente pri konstruiranju teorija, i prije svega pomoći im u otklanjanju opasnosti da se postavljanjem prividnih pitanja i prividnih problema duhovna djelatnost istraživača beskorisno usmjerava u pogrešnom pravcu."[53]

Logički pozitivizam i empirizam je veoma kritički i negativno usmjeren prema cjelokupnoj filozofiji kao metafizici i ontologiji, prema svakoj filozofiji koja je smatrala i smatra da proučava nešto što je "neovisno" o subjektu, pa se zato usredotočio samo na "iskaze", analizu riječi, pojmova, kakvi su nam u sintaksi jezika dani. Za njih su neki bitni pojmovi filozofije kao što su "duh", "apsolutni duh", "organizam", "materija", "objektivni zakon" itd. ne samo nedostatne tvorevine nego upravo i

53 Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Beč-Stuttgart, 1952., str. 327.

besmislene. Zato su oni bitno i jedino usmjereni na analizu naučnog jezika, nauku o sintaksi, naučno-logička istraživanja, što je Carnap definirao kao "matematiku jezika". Tako je M. Schlick u svojemu uvodnom članku o prevratu u filozofiji za neopozitivistički časopis "Erkenntnis" pisao: "Što je dakle filozofija? Što da se radi – nauka nije, ali je nešto veoma važno i veliko, tako da ju i danas možemo smatrati kraljicom nauka, mada ona sama nije nauka. Nigdje nije rečeno da kraljica nauka mora sama biti nauka. Sada vidimo u njoj – i to je karakteristična odlika velikog prevrata u suvremenoj filozofiji – ne sistem rezultata saznanja već sistem akata. Filozofija – to je djelatnost kojom se utvrđuje ili objašnjava smisao iskaza. Filozofija objašnjava stavove, nauke ih verificiraju."[54]

A Carnap je u istom broju časopisa pisao: "Novi pravac ovog časopisa, započet sadašnjim sveskom, postavlja sebi zadatak podržavati novu *naučnu metodu filozofskog mišljenja*, metodu koju je moguće okarakterizirati na taj način da se ona sastoji u *logičkoj* analizi tvrđenja i pojmova empirijske nauke..."[55], a u svojemu glavnom djelu o logičkoj sintaksi jezika ustvrdio je da "filozofiju treba zamijeniti logikom nauka, jer logika nauka nije ništa drugo do logička sintaksa jezika nauke."[56] Dosljedno ovim stavovima logički empiristi (ili pozitivisti) obavljali su detaljne analize strukture jezika, problema dokazljivosti stavova, induktivnom i deduktivnom dokazivanju, a osobito problema vjerojatnosti koji je, osobito za društvene nauke i filozofiju od posebnog značenja.[57]

Na toj crti razvoja suvremene filozofske misli koja je bila, zapravo, sužena na logičko-spoznajnoteorijsku problematiku naučnih iskaza, razvila se struja analitičke filozofije historije koja je velikim dijelom zaokupila filozofskohistorijski interes u Engleskoj i Americi.

Jedna od glavnih preokupacija predstavnika analitičke filozofije historije jest pitanje može li se znanost, kao što je bio slučaj u njemačkoj filozofiji (Windelbandt, Rickert), oštro dijeliti na prirodne znanosti koje objašnjavaju prirodna zbivanja i duhovne znanosti koje imaju kao predmet "pojedinačno" u historiji, te je prema tome ne objašnjavaju zako-

54 Moritz Schlick, Die Wende der Philosophie, u časopisu *Erkenntnis,* 1930.–1931., sv. 1. Citirano iz knjige A. Schaffa, *Uvod u semantiku*, Beograd, 1965., str. 67.

55 Rudolf Carnap, Die alte und die neue Logik, *Erkenntnis,* 1930.–1931., sv. 1. Cit. iz knjige A. Schaff, *ibid.*, str. 67.

56 R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, London, 1937., str. XIII. Cit. iz istoga Schaffova djela, str. 68.

57 Ovome treba dodati i razvoj moderne lingvističke semantike od M. Bréala i J. Vendryesa do B. Russela, L. Wittgensteina, Ch. S. Peirsa, Ch. Morisa i dr. koja se bavi značenjem iskaza, promjenama značenja i uzrocima tih promjena, historijom značenja i historijskom istraživanju jezika.

nima nego ih razumijevaju. Jesu li prema tome iskazi u prirodnim znanostima strukturalno različiti ili identični s iskazima u historijskim znanostima.

Počeci analitičke filozofije historije padaju već između dva svjetska rata, ali samo sporadično i s rijetkim filozofima koji su se počeli baviti tom problematikom.[58] Tako je npr. 1938. M. Mandelbaum objavio djelo *The Problem of Historical Knowledge* koje tada nije privuklo veliku pažnju.

Najvažniji poticaj analitičkoj filozofiji historije dao je Carl G. Hempel kad je 1942. godine objavio u časopisu *Journal of Philosophy,* sv. XXXIX. raspravu *The Function of General Laws in History.* Od toga vremena američki i engleski filozofi napisali su golem broj rasprava i knjiga o toj problematici, tretirajući ih uglavnom na neopozitivistički način. Glavna pitanja o kojima su raspravljali i raspravljaju jesu: što je historija (kao znanost), problem objašnjenja u historiji, problem kauzaliteta i zakona u historijskom objašnjenju, o slobodi i nužnosti kao historijskim kategorijama, o historijskoj istini i objektivnosti itd. Među brojnim autorima spomenimo samo najpoznatije, na koje ćemo se i osloniti u prikazu glavnih preokupacija ovoga filozofskohistorijskog pravca: M. Mandelbaum, K. Popper, C. G. Hempel, P. Gardiner, W. Dray, A. Danto, I. Berlin, A. Donagan, W. H. Walsh, R. Stover, M. White, M. Scriven, H. Fain i mnogi drugi. Najprimjerenije će biti da započnemo s problematikom koju je tako snažno inaugurirao C. Hempel u navedenom članku.

Hempel, njegove pristalice i protivnici

C. Hempel (1905.–1997.) započinje s time da je rašireno mišljenje kako se historija, za razliku od prirodnih znanosti, ne bavi općim zakonima nego je historija deskripcija pojedinačnog u prošlosti. On je pokušao pokazati kako opći zakoni imaju istu funkciju u historijskoj znanosti kao i u prirodnim znanostima. Poput svih logičkih pozitivista ili empirista Hempel ne podrazumijeva pod "historijom" objektivno događanje i objektivne procese nego izričaje, stavove, iskaze koje treba analizirati, pa se pri tome dakle radi o logičkoj, spoznajnoteorijskoj problematici

58 To kaže i Morton White u svojem prilogu o filozofiji historije u SAD-u za zbornik o filozofiji u Francuskoj i SAD-u. "Filozofija historije", započinje White svoj prilog, "gotovo ne figurira u cjelini pitanja koja zaokupljaju većinu američkih filozofa. Istina je da se s time nisu nikad aktivno bavili u Americi" (M. White, *Vers une philosophie analytique de l'histoire*, u zborniku što ga je uredio Marvin Faber, *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, Pariz, 1950., sv. I, str. 416).

strukture jezičnih izričaja. Jednako tako kaže da će umjesto termina "generalni zakon" upotrebljavati termin "univerzalna hipoteza". "Glavna funkcija općih zakona u prirodnim znanostima je da poveže događaje u obrasce koji se uobičajeno označavaju kao *objašnjenje (explanation) i predviđanje (prediction).*

Objašnjenje događaja jednog zbivanja neke posebne vrste E na izvjesnom mjestu i vremenu sastoji se, kao što se obično kaže, u tome da se upozori na uzroke ili determinirajuće faktore od E. Tvrdnja da je niz događaja – recimo vrste C_1, C_2 ... C_n uzrokovalo događaj koji treba objasniti, označava konstataciju da je, suglasno nekim općim zakonima, niz događaja koji su navedeni u pravilu praćen jednim događajem vrste E. Prema tome, znanstveno objašnjenje događaja u pitanju sastoji se od:

1. niza tvrdnji koje potvrđuju zbivanja nekih događaja C_1...C_n u izvjesno vrijeme i na izvjesnom mjestu,

2. niza univerzalnih hipoteza, kao

a) da su stavovi obiju grupa prilično dobro potvrđeni empirijskom evidencijom,

b) od dviju grupa stavova iskaz koji potvrđuje zbivanje događaja E može biti logički deducirana.

U fizikalnom objašnjenju, grupa (1) opisala bi početne i granične uvjete za zbivanje konačnoga događaja; općenito, reći ćemo da grupa (1) ustanovljuje *determinirajuće uvjete* za događaj koji treba objasniti, jer grupa (2) sadrži opće zakone na kojima se zasniva objašnjenje; oni impliciraju stav da kad se god dogode događaji one vrste koji su opisani u prvoj grupi, događaj koji treba objasniti, dogodit će se."[59]

S obzirom na razlike između prirodnih i historijskih događaja ipak se mora zaključiti da nema razlike u tom pogledu između tih nauka: obje mogu izvijestiti o svojemu predmetu samo terminima općih pojmova, a historija "može 'shvatiti jedinstvenu individualnost' njezinih objekata koje izučava ni više ni manje nego fizika i kemija."[60]

"Svako objašnjenje znanstvenoga karaktera podložno je objektivnom provjeravanju (ispitivanju); ono uključuje

(a) empirijsko ispitivanje izjava koje iznose determinirajuće uvjete,

(b) empirijsko ispitivanje univerzalnih hipoteza na kojima objašnjenje počiva,

(c) istraživanje je li objašnjenje logički uvjerljivo u smislu da rečeni-

59 C. G. Hempel, The Function of General Laws in History, *Journal of Philosophy, sv.* XXXIX, 1942. god. Iz zbornika *Scientific Explanation. Essays in the Philosophy of Science.* New York – London, 1965., str. 232.

60 C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History, ibid.*, str. 233.

ca koja opisuje događaje koje treba objasniti proizlazi iz stavova grupe (1) i (2)."[61]

Iz ovoga slijedi i mogućnost *znanstvenog predviđanja*. Kada se npr. na temelju pozicije planeta prema Suncu, mogu predvidjeti njegovi kasniji položaji. Tu se radi o zakonima nebeske mehanike, te je prema tome struktura znanstvenog predviđanja ista kao i znanstvenog objašnjenja. "Uobičajena razlika između objašnjenja i predviđanja počiva uglavnom na pragmatičkoj razlici između njih: jer u slučaju objašnjenja, zna se da se završni događaj dogodio, i moraju se tražiti njegovi determinirajući uvjeti. Situacija je obrnuta u slučaju predviđanja: ovdje su inicijalni uvjeti dani, a njihov 'efekt' – koji se, u tipičnom slučaju, još nije dogodio – mora se odrediti."[62]

Tako su i svi događaji uzrokovani događaj koji se mora objasniti jedino ako opći zakoni mogu biti prisutni, koji povezuju "uzrok" i "posljedicu". Međutim, u mnogim slučajevima sadržaj tih hipoteza koje su pretpostavka danih objašnjenja može se samo aproksimativno rekonstruirati. Jednako tako one inicijalne hipoteze na temelju kojih se objašnjava jedan događaj uglavnom su hipoteze vjerojatnosti (probability hypothesis). Zato ono "što objašnjavajuća analiza historijskih događanja nudi, nije u većini slučajeva u onom smislu kao što je prije navedeno, nego što se može nazvati *objašnjavajuća skica* (explanation sketch). Svaka skica sastoji se od više ili manje neodređenih indikacija zakona i inicijalnih uvjeta koji se smatraju relevantnim te je potrebno "popunjenje" (filling out) da bi se došlo do potpunog objašnjenja. To popunjenje zahtijeva, nadalje, empirijsko istraživanje za koje ta skica sugerira pravac. (Objašnjavajuće skice su zajedničke i izvan historije; mnoga objašnjenja u psihoanalizi, na primjer, ilustriraju to gledište.)"[63]

Na temelju ovih stavova Hempel kaže da je pokušao pokazati kako se u historiji, kao i u drugim empirijskim naukama, znanstveno objašnjenje može postići samo prikladnim generalnim hipotezama ili teorijama koje su zbroj sistematski povezanih hipoteza. "Ova teza je očito u kontrastu s uobičajenim mišljenjem da je pravo objašnjenje u historiji postignuto metodom koja karakteristično razlikuje socijalne od prirodnih znanosti, naime *metodom empatijskog razumijevanja*."[64]

Tu metodu "uživljavanja" i "razumijevanja" umjesto znanstvenog objašnjenja Hempel ne smatra, bez obzira na to koliko ona može pridonijeti shvaćanju određenih zbivanja, dovoljnom i neophodnom za his-

61 C. G. Hempel, *ibid.*, str. 234.

62 C. G. Hempel, *ibid.*, str. 234.

63 C. G. Hempel, *ibid.*, str. 238.

64 C. G. Hempel, *ibid.*, str. 239.

torijsko objašnjenje. Jer, ponavlja Hempel, "u historiji kao i bilo gdje u empirijskoj znanosti, objašnjenje jednoga fenomena sastoji se u supsumiranju pod generalni empirijski zakon; a kriterij njezine ispravnosti nije niti što se ona poziva na našu imaginaciju, niti što je ona dana u terminima sugestivne analogije ili je s druge strane načinjena da se pokaže plauzibilnom – sve se to može pojavljivati i u pseudoobjašnjenju – nego isključivo počiva li na empirijski dobro potvrđenim pretpostavkama s obzirom na inicijalne uvjete i generalne zakone."[65]

Hempel se još kratko osvrće i na analizu metode *razvoja* (genetičke metode), odbacujući mišljenje da to nije prava interpretacija, smatrajući da se u ovom objašnjenju ne radi o tome da se nabroje svi događaji koji uzrokuju taj događaj, nego samo "relevantni". Jednako tako upotreba pojmova *determinacija i zavisnost* (dependence) u empirijskim znanostima, uključujući historiju, uključuju upućivanje na opće zakone.

Ta razmatranja, zaključuje Hempel, u potpunosti su neutralna s obzirom na problem "specifičnih historijskih zakona". Ona jednako tako ne daju put za razlikovanje historijskih zakona od ostalih (socioloških i drugih), niti ona uključuju u sebi mogućnost razlikovanja specifično historijskih zakona i onih koji su potvrđeni empirijskom evidencijom. Mnoge univerzalne hipoteze (zakoni) koje su osnova historijskog objašnjenja mogu biti klasificirane kao psihološke, ekonomske, sociološke, a djelomično možda i historijske. Jednako tako historijsko istraživanje mora katkad voditi računa i o općim zakonima fizike, kemije i biologije da bi objasnilo pojedina zbivanja.

Iz svega ovoga slijede, prema Hempelu, dva principa teorije znanosti: prvo, neopravdano razdvajanje "čiste deskripcije" i "hipotetske generalizacije i teorije konstrukcije" u empirijskim znanostima. Drugo, jednako je tako neopravdano strogo ograničenje između znanstvenih područja istraživanja. "Nužnost, u historijskom istraživanju, da se uvelike upotrebljavaju univerzalne hipoteze od kojih na kraju najveći dio dolazi iz područja istraživanja koja su tradicionalno različita od historije, upravo je jedan aspekt onoga što se može nazvati metodološkim jedinstvom empirijske znanosti."[66]

Vidi se dakle da su Hempelova razmišljanja bila oštro suprotstavljena svim onim euro-američkim dijeljenjima objašnjenja u prirodnim znanostima i u historiji kao znanosti. Na neopozitivistički način on se u biti nije slagao s Diltheyem i Windelbandom kao niti s teoretičarima angloameričkoga područja – Oakeshottom ili Collingwoodom. Shvaćajući historijsku nauku kao i svaku drugu empirijsku, s njezinim, naravno,

65 C. G. Hempel, *ibid.*, str. 240.

66 C. G. Hempel, *ibid.*, str. 243.

specifičnim predmetom i čovjekom kao subjektom, Hempel je smatrao, a to je njegova osnovna teza, da je objašnjenje u svim empirijskim znanostima jedinstveno, te da zato i postoji metodološko jedinstvo empirijske znanosti.

Tek je ova rasprava snažno potakla dio anglo-američkih filozofa, kao i neke historičare (Ch. Beard, C. Becker), da počnu razmišljati o tome što je historija, je li moguća objektivna historijska spoznaja i kako se do nje dolazi. Stvorila su se dva suprotstavljena tabora unutar logičko-pozitivističke struje tzv. analitičke filozofije historije.

Među filozofima koji su zastupali, s određenim diferencijama, Hempelovo stajalište bili su P. Gardiner, M. Mandelbaum, M. Cohen, R. Stover i dr. Među odlučnijim njihovim protivnicima, koje su oni nazivali "idealistima" i "reakcionistima", bili su W. Dray, A. Danto, I. Berlin, A. Donagan i dr.

I među pristalicama Hempelovih pogleda postoje manje ili veće razlike, iako se ipak radi o zajedničkom metodološkom stavu. Spomenut ću, ukratko, samo neke, dok ću u prikazu njegovih protivnika biti nešto opširniji.

Tako npr. *P. Gardiner* u svojemu djelu o prirodi historijskog objašnjenja kaže da želi pokazati odnos između historijskog objašnjenja i drugih oblika objašnjenja, među kojima ima razlika ali i zajedničkih crta. Iako i on smatra da je historija sui generis i da metode historijskog istraživanja i objašnjavanja ne mogu biti identične s metodama prirodnih znanosti, Gardiner nije sklon ekstremima koji ta područja radikalno odvajaju (Collingwood, Oakeshott, Windelband, Rickert i dr.). Kritički razmatrajući te stavove koji radikalno odvajaju ova dva područja, na jednomu mjestu zaključuje kako "karakteristike historijske spoznaje moraju biti respektirane pri svakom izlaganju historijskog objašnjenja. Ali to nimalo ne uključuje uvođenje lažnog misticizma u vezi s prošlošću."[67]

Zato se on slaže da se historijsko objašnjenje daje u terminima "uzrok" i "posljedica", kao i u terminima "intencija" i "planovi". Iz toga dakle slijedi da se historijsko objašnjenje ne može svoditi *samo* na nekauzalne termine, koje pretpostavlja da u historiji imamo posla samo s "mental agencies" (duhovnim djelovanjima) koja misteriozno leže iza fizikalnog svijeta.[68] "U ovom što je rečeno nastojao sam pokazati da nas priznanje različitosti historijskog pisanja u suprotstavljenosti prema

67 Patric Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, 1961., str. 40. Prvo izdanje djela objavljeno je 1952.

68 Vidi P. Gardiner, *ibid.*, str. 51.

znanstvenom ne stavlja u *apriornu* poziciju s obzirom na specifičnost predmeta historije ili s obzirom na nemogućnost ili neprikladnost upotrebe uzroka-posljedice kao legitimne kategorije historijskog objašnjenja."[69] Gardiner misli da historijsko područje izučavanja nije nikakav misteriozni put koji se razlikuje od svijeta znanosti. On priznaje da su historijski događaji jednokratni (jedinstveni – uniquness), ali dodaje da i među takvim događajima možemo pronaći nešto opće i zakonito.

Gardiner upozorava da se historijsko objašnjenje ne može postići samo svođenjem na jedan zakon, jer su historijske situacije određene mnoštvom faktora čiju je relevantnost s obzirom na događaje teško odrediti. "Historičari nude različite uzroke za jedan događaj bilo kojega stupnja veličine ili kompleksnosti."[70] Zato Gardiner ne nastoji diskreditirati "teorije" poput Marxove, za koju smatra da je također uputila na neke faktore (ekonomske) koje su dotadašnji historičari ignorirali. Ali, Gardiner se isto tako ograđuje od svake monističke teorije historijskog objašnjenja koja bi htjela svesti historijsko objašnjenje ili samo na kategorije uzroka-posljedice, ili samo na ekonomske, ili na razne duhovne faktore. Nijedan od tih faktora nije suvišan u objašnjenju historijskih zbivanja.

Drugi poznati branitelj Hempelove teorije (iako s nekim razlikama i neslaganjima) jest *Maurice Mandelbaum* (1908.) koji je još 1938. godine objavio djelo *Problem of Historical Knowledge*. Nakon rata je objavio isto djelo pod naslovom *The Anatomy of Historical Knowledge* (1977.). Sam piše u uvodu da je u doba prvog izdanja bio mali interes za ove probleme među engleskim i američkim filozofima. Situacija se poslije, osobito nakon Hempelove rasprave, bitno promijenila, a taj interes je bio pojačan i objavljivanjem Collingwoodova djela *Idea of History* (1945.). Posljednjih desetljeća, kaže Mandelbaum, toliko je toga objavljeno da je teško imati potpuni pregled te literature.

Mandelbaum naziva teoretičare Poppera, Hempela, Gardinera "covering-law theories"[71]. Mandelbaum se u biti slaže s Hempelom, iako ima i određenih kritičkih objekcija; jednako se tako ne slaže s Drayem i ostalim "reakcionistima", iako ima pitanja u kojima se približavaju.

69 P. Gardiner, *ibid.*, str. 64.

70 P. Gardiner, *ibid.*, str. 99.

71 Vidi bilješku u Mandelbauma o problemu *Cowering Laws*. Taj naziv ("Cowering Laws Theory" ili "Cowering Laws Model") dao je Hempelovu temeljnom stavu W. Dray, tj. da svako objašnjenje implicira barem jedan generalni zakon. Taj zakon, prema Drayu, kao da "pokriva" (cover). Mogli bismo dakle to prevesti s pokrivajući, koji pokriva, pokrovni ili krovni zakon. Međutim, ja ću zadržati originalni izraz kao što to čine uglavnom i drugi u stranim prijevodima.

U svojoj raspravi *The Problem of "Covering Laws"*, u zborniku što ga je uredio P. Gardiner, Mandelbaum navodi da se slaže s bitnom Hempelovom tezom kako se objašnjenje u historiji ne razlikuje od objašnjenja u drugim znanostima. Hempel je, kaže Mandelbaum, svakako htio pokazati da se u historiji "ne mora upotrebljavati različit način objašnjenja od onog što ga nalazimo u prirodnim naukama. A s tom fundamentalnom tezom, kao što sam rekao, ja se slažem".[72] "Zato želim", piše Mandelbaum, "podržati generalnu poziciju do koje su došli *covering-law* teoretičari, a odbaciti poziciju reakcionista s obzirom na razlike između historijskoga i znanstvenog objašnjenja. Tako ću najprije napasti *covering-law* teoretičare, ali na način drukčiji od onoga što karakterizira reakcioniste."[73]

Mandelbaum tako upozorava da su *covering-law* teoretičari bili kritički nastrojeni protiv jedne široke struje u Njemačkoj koja je htjela pokazati da se metode historičara bitno razlikuju od metoda u prirodnim znanostima. "Tu se radi o suprotstavljanju 'Naturwissenschaft' i 'Geisteswissenschaft', 'erklären' i 'verstehen', između 'ponavljanja' i 'jedinstvenosti', između nomotetskih i ideografskih disciplina."[74]

Mandelbaum se ponajprije slaže s nekim Drayevim kritikama Hempela, kada umjesto objašnjenja na način "covering-lawa" uvodi "continous-series explanation" (objašnjenje kontinuiranim serijama) – o čemu će biti više riječi prigodom prikaza Drayevih pogleda. Ali, primjećuje Mandelbaum, Dray ne vidi da se i u objašnjenju kontinuiranim serijama mora poznavati i imati na umu opet generalni zakon.[75]

Nadalje, Mandelbaum smatra, za razliku od Hempela, da objašnjenje nekog događaja involvira kauzalnu analizu toga događaja, a ne samo, ili prvenstveno, ustanovljenje generalnoga zakona. Mandelbaum posebno inzistira na razlikovanju između uzročnog objašnjenja i objašnjenja općim zakonom. Kauzalno objašnjenje želi objasniti neki partikularni događaj. Prirodni zakon, naprotiv, sastoji se u formulaciji nekih nepromjenjivih veza između svojstava ili događaja posebnog tipa. Nema sumnje da je i u kauzalnom objašnjenju nekoga posebnog događaja važan ustanovljeni zakon. "Međutim, kauzalne analize i formulacije zakona pove-

72 Maurice Mandelbaum, The Problem of Covering Law's, u zborniku što ga je priredio P. Gardiner, *The Philosophy of History*, Oxford, 1978., str. 55.

73 M. Mandelbaum, *ibid.*, str. 53.

74 M. Mandelbaum, *ibid.*, str. 53.

75 U djelu *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimor i London 1977., Mandelbaum je pisao da se "zakoni moraju primjenjivati *seriatim* na slijed promjenjivih uvjeta; a to znači da kauzalno obavještenje mora biti dano seriji događaja koji vode konačnom efektu" (M. Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, str. 104).

zane su djelatnosti, ali kako su one povezane, isto tako ostaje da se vidi kako se one razlikuju."[76]

Mandelbaum osobito naglašava da treba napustiti gledište o jednom faktoru (single-factor) u uzročnim vezama. To znači napustiti "svaku čvrstu distinkciju između 'uzroka' nekog događaja i onih popratnih 'uvjeta' bez kojih se događaj ne bi dogodio kako se dogodio i kada se dogodio."[77] Zato historičar koji se bavi problemima tradicije i promjene mora uzimati u obzir ne samo dominantne kreativne ličnosti nego i cijeli kompleks utjecaja koji formiraju kulturnu stvarnost.

Što se tiče oponenata Hempelu, Dray je npr. nastojao pokazati da kauzalno objašnjenje nije dano u terminima uzročnih zakona nego u terminima koji upućuju na kontinuiranu seriju pod-događaja koji služe da se razumije što se dogodilo. Navodeći poznati primjer prestanka rada njegova motora, kao i svih okolnosti koje su do toga dovele, Mandelbaum ipak zaključuje kako bi trebalo biti očito "da takvo objašnjenje pretpostavlja spoznaju izvjesnih uniformnosti koje se tiču odnosa tipova događaja, a to je da se pretpostavlja poznavanje generalnih zakona, a ta činjenica nije istaknuta u profesora Draya".[78] Mandelbaum pokazuje kako objašnjenje svake okolnosti i uzroka prestanka rada motora upućuje ujedno i na poznavanje nekih općih zakona. Ukratko, "Drayeva vlastita spoznaja generalnih zakona jest pretpostavka za svaki korak kontinuirano-serijskog objašnjenja, kao što ga je dao. Nadalje, poznavanje generalnih zakona prešutno je involvirano ne samo u nalaženju tih veza nego u razlikovanju onoga što čini relevantne uvjete, i onoga što je irelevantno za poremećaj motora."[79]

Dray zna da se jedan posebni događaj u historiji mora objasniti "kauzalno", ali misli da to objašnjenje ima logiku u samom sebi, različitu od logike u objašnjenjima pomoću pojmova uzročni-zakon modela. Da on nije tako razdvajao ta dva načina objašnjenja, više bi se približio Hempelovu objašnjenju: da je u historiji implicitno pozivanje na generalni zakon nužno.

Mandelbaum na kraju zaključuje da razlikovanje između historičara i znanstvenika, što ga nalazimo u idealista (reakcionista), nije samo zasnovano na krivoj predodžbi o funkcioniranju generalnih zakona u historiji nego i na neuspjehu da procijene ulogu deskripcije u generalizirajućim znanostima.

---

76 M. Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimor i London, 1977., str. 97.

77 M. Mandelbaum, *ibid.*, str. 138.

78 M. Mandelbaum, *The Problem of Covering Laws*, str. 62.

79 M. Mandelbaum, *ibid.*, str. 62-63.

Među najznačajnije protivnike Hempelovih pogleda pripada *William Dray* (1921.). Glavno djelo o tim pitanjima je *Laws and Explanation in History* (1957.). Dray dijeli filozofe historije na spekulativne (Hegel, Spengler, Toynbee i dr.) i na kritičke. U djelu *Philosophy of History* kaže da zastupa "kritičku filozofiju historije", a ona nema zadatak ustanoviti činjenice nego ih razumjeti. Hempela i njegove pristalice naziva "pozitivisti" ili "objektivisti", jer oni smatraju da je moguće objektivno prikazati "ono što je bilo". "Relativisti", kritički teoretičari, smatraju da to nije moguće. Dray se u djelu o filozofiji historije bavi različitim koncepcijama filozofije historije, a kritički odnos prema Hempelovoj teoriji detaljnije je razrađen u djelu o zakonu i objašnjenju historije, pa ćemo to djelo uzeti kao temelj prikaza osnovnih stavova.

Već na samom početku Dray naziva Hempelovu teoriju koja objašnjenje supsumira pod generalni zakon, "the covering-law model" i odmah dodaje kako je taj model, bez obzira na to može li se primijeniti na nekim drugim područjima, "opasan model za filozofiju historije".[80]

Navodeći da prve naznake te teorije imamo u C. Poppera (*Logik der Forschung*, 1935.), Dray misli da je tu zamisao lucidno razvio Hempel.

Dray, odbacujući ipak taj *covering-law* model, postavlja pitanje: u čemu je stvar kada se kaže da generalni zakon ima nužnu funkciju u historijskom objašnjenju? Navodeći što će u svojemu djelu istraživati, Dray već na samom početku kaže da će razmatrati logičku strukturu specifično kauzalnog objašnjenja u historiji i da će pokazati kako je poznavanje *uzročnog zakona* u osnovi irelevantno za kauzalno objašnjenje.

Analizirajući stavove Poppera, Hempela, Whitea i Gardinera, Dray u vezi s Hempelovom argumentacijom kako svako objašnjenje sadržava opći zakon, zaključuje da karakterizacija logičkog statusa takvog stava "nije ništa više nego formulacija *principa historičareva zaključivanja* kada kaže da od niza specificiranih faktora, rezultat takve vrste može se razumno pretkazati. Može se reći da historičarevo zaključivanje može biti *u suglasnosti* s tim principom. Ali to je sasvim druga stvar kad se kaže da to objašnjenje povlači za sobom odgovarajući *empirijski zakon*."[81]

Razlika između historičara i logičara je u tome što historičarevo objašnjenje sadrži deskripciju događaja koji je *jedinstven*. Dokazivanje ne pokazuje da to *mora* biti tako, ali i pokazuje kako lako i može biti. "Zato slijedi *a priori* da dok zakoni vladaju klasama ili tipovima stvari, a historijski događaji su jedinstveni, nije moguće da historičar objasni svoj predmet pomoću *covering-lawsa*."[82]

80 William Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford, 1957., str. 1.

81 W. Dray, *ibid*., str. 39.

82 W. Dray, *ibid*., str. 45.

Dray kaže da je njegova intencija u ovoj kritici pokazati kako jedan historičar, ako hoće objasniti Francusku revoluciju, *nije zainteresiran* objasniti ju kao revoluciju, kao što jedan astronom može biti zainteresiran objasniti jednu pomrčinu kao primjer pomrčinâ; on je gotovo nepromijenjeno zainteresiran njome kao različitom od ostalih članova tih klasa. Sud o posebnim slučajevima, bez poznavanja *covering-lawsa,* aktualno se događa i malo je pristalica modela koji bi htjeli to zanijekati. Možda *covering-law* teoretičari smatraju da je njihova koncepcija suviše jednostrano i grubo interpretirana, te bi interpretacija trebala ići takvim smjerom da se pokaže kako se explicandum logički deducira iz explicansa.[83] A to može biti zadovoljavajuće samo ako pretpostavimo u svakom slučaju ne samo jedan *covering-law* nego više *non-covering lawsa*. Točno je da su *covering-law* teoretičari smatrali da objašnjenje mora implicirati ne jedan nego više generalnih zakona. Dray ne prihvaća niti takvo tumačenje, zbog već navedenog shvaćanja o jedinstvenosti historijskih zbivanja. "Uvijek je, naravno, moguće da se *neki* detalji u analizi objašnjenja mogu prepoznati kao sheme, pa prema tome da potpadaju pod neki zakon. Ali je sigurno neuvjerljivo kazati da svi moraju biti covering law; jednostavno je krivo reći, u tipično historijskim slučajevima, da će uistinu svi biti covering law."[84]

Prelazeći na problem kauzaliteta, Dray pokazuje najprije kako je to kompleksan i težak problem, što priznaju i mnogi koji zastupaju *covering-law* model. Protivnici toga modela već su i prije njegova formuliranja zastupali mišljenje da je kauzalna analiza u historiji neprimjerena (Oakeshott, Collingwood). Razmatrajući neke odnose koji se smatraju uzročno-posljedičnim, Dray misli da je već pokazao kako se ne može govoriti o "kauzalnom zakonu" ako mislimo bilo koji zakon koji se može izraziti kauzalnim jezikom, koji bi supsumirao pod nepromjenjivog eksplanatora. "Ako se sada okrenemo popratnoj tvrdnji da je poznavanje kauzalnog zakona u svakom slučaju nužni uvjet kauzalnog objašnjenja, mi ćemo štoviše, naći manje razloga da to odobrimo – posebno u historiji. Jer u tipično historijskim slučajevima, svaki kauzalni zakon izlučen od historičareva posebnog kauzalnog objašnjenja izgledat će umjetan i kao da ne potpada pod nezavisno opravdanje jednako kao i nekauzalni primjeri raspravljani u poglavlju II."[85]

83 Explanans i explanandum su uobičajeni pojmovi u analitičkoj filozofiji historije koje nalazimo već i u Hempela. Explanandum je ono što treba objasniti, a explanans su premise iz kojih se explanandum deducira i koje su za taj postupak adekvatne i dovoljni razlozi objašnjenja.

84 W. Dray, *ibid.*, str. 54.

85 W. Dray, *ibid.*, str. 97.

Historičar je uvijek zaokupljen pojedinačnim slučajevima u jednoj sasvim određenoj situaciji. Kad kaže da se y neće dogoditi bez x, ne misli da se samo u situacijama gdje je x vrsta događaja, može očekivati y vrstu. On misli da u *posebnoj situaciji*, ako sve drugo ostane isto, y koji se zapravo dogodio, ne bi tako dogodio; ili bi bio veoma različit u važnim pojedinostima. Zato i zakon "samo ako je x, onda je y" mora biti potpuno neistinit bez historičareva zaključka da ga je povukao. "U prethodnim odlomcima usmjerio sam pozornost na važne značajke dviju sasvim različitih vrsta kauzalnog istraživanja: one vrste u kojoj istraživač nastoji uspostaviti generalne kauzalne veze – kauzalni zakoni – i one u kojoj on nastoji otkriti uzrok jednoga partikularnog događaja u jednoj određenoj, konkretnoj historijskoj situaciji. I ja sam zanijekao da druga vrsta istraživanja mora biti dovedena u vezu s prvom u tom smislu da ova primjenjuje ono što je prva vrsta istraživanja otkrila."[86]

Moja je namjera u ovoj diskusiji o posebnom, eksperimentalnom slučaju pokazati da *glavni* zahtjev *covering-law* teorije u njezinoj kauzalnoj verziji ne može biti podržan. Zakon može biti interpretiran kao generalizacija, i možda samo kao univerzalno u intenciji. On samo sumira jednu tendenciju, koja se uočila u posebnim slučajevima, prema izolaciji jedne vrste uvjeta kao posebno nevrijednog. "Zakon, uzrok malarije je ubod moskita", govori da postoji samo jedan način da se dobije malarija. Ali "zakon", "uzrok prometnih nesreća je brzina", ne može uvjerljivo biti interpretiran na taj način; on nam samo govori da je brzina posebni zajednički ili važni uvjet takvih nesreća. Ako je to tako, međutim, objašnjavajuća snaga zakona očito nije nikakva kad nastojimo istražiti jedan poseban slučaj, zato jer moramo otkriti nezavisno je li u tom posebnom slučaju uobičajeni uzrok bio djelotvoran ili ne. Takav zakon može biti samo sugestivan u istraživanju stvarnog uzroka; on samo podsjeća historičara da je u mnogim slučajevima uzrok rata nađen u pohlepi, tako da vrijedi truda razmotriti taj faktor kao mogući uzrok."[87]

Dva su načina na koja reformatori misle riješiti "nepreciznost" kauzalnog jezika u historiji. O. Neurath je predložio, na primjer, da bi historičari trebali odustati od toga da otkriju zakone. Oni bi mogli samo reći da određeni događaji i okolnosti nastaju iz drugih događaja i okolnosti. Sasvim drugo mišljenje imaju oni koji, poput M. R. Cohena, misle da je neprecizan smisao riječi "uzrok" potpuno korektan, ali dopuštaju da je ta nepreciznost svojstvena popularnom jeziku. Ali, što historija postaje znanstvenija, veća je izvjesnost da ćemo naći "uzrok" koji služi da se označi jedan niz dovoljnih uvjeta.

86 W. Dray, *ibid.*, str. 104-105.

87 W. Dray, *ibid.*, str. 108.

Dray smatra da je u svojemu djelu pokazao kako je za obranu kauzalnog objašnjenja u historiji nepotreban stav da to objašnjenje mora biti uvjetovano zakonom, nego da gotovo uvijek involvira deskriptivan opis ili objašnjenje da bi se opravdalo mišljenje da su naznačeni uvjeti zapravo uzrok. Ako se pronašao uzrok nekoga historijskog događaja, to ipak nije zamjena za egzaktno znanje o onome što se dogodilo, a to je ono što je Oakeshott smatrao bitnim obilježjem historijskog istraživanja. Oakeshott je u pravu kad je inzistirao da se ne mogu neki uvjeti istrgnuti i proglasiti "uzrokom". "On je bez sumnje u pravu kad inzistira da su *sve* okolnosti jednoga historijskog događanja nužne, i da činjenje razlike na temelju važnosti ne smije dopustiti da prikrije tu istinu. Ali da su nužne okolnosti sve nužne jest, ipak, ne više nego (možda korisna) tautologija."[88]

To su osnovne misli i stajališta W. Draya. Vidjeli smo da se oštro suprotstavljao Poppper-Hempelovoj teoriji koju je upravo on i nazvao "covering-law teorija ili model". Smatrao je dakle da taj model ne omogućuje dostatno rješenje onoga što historičara zanima, a to su pitanja "zašto" i "kako" se odvijaju historijski procesi.

Razmotrit ćemo još i stavove jednog od poznatijih analitičkih filozofa historije – *Arthura Dantoa* (1924.) koji je objavio opsežno djelo *Analitical Philosophy of History* (1965.) što ga je napisao kao tadašnji profesor na Sveučilištu Columbia. U ovomu svojem djelu pokušava dati kritiku tradicionalnih filozofskohistorijskih shvaćanja na osnovi analitičke filozofije historije, te razmatra veliki dio problema kojima se bave analitički filozofi.

Danto dijeli filozofiju historije na *supstancijalnu i analitičku.* Supstancijalna opisuje, kao i historija, prošlost, ali želi i nešto više. To se ponajprije odnosi na cjelinu historije. Razlikujući opisujuće i objašnjavajuće teorije, Danto zaključuje da se supstancijalna filozofija historije bavi cjelinom historije: cijelom prošlošću i cijelom budućnošću – cjelinom vremena. Analitička filozofija historije bavi se nekim specijalnim pojmovnim problemima koji proizlaze iz prakse historičara, kao i iz supstancijalističke filozofije historije. Dok su problemi tretirani u prvim poglavljima ponajviše problemi koji se tiču znanosti o historiji, problematika koja ima više veze s filozofijom historije započinje tek s desetim poglavljem koje je posvećeno pitanju općih zakona, čime dolazimo na već prikazanu diskusiju o Hempelovim stavovima.[89]

88 W. Dray, *ibid.*, str. 114.

89 Veći dio knjige posvećen je ponajviše problemima znanosti o historiji (science of history) ili nekim spoznajno-teoretskim filozofskim problemima što možemo izostaviti, bez obzira na to što neki od tih problema graniče ili se dijelom

Danto počinje svojim već prije iznijetim stavom da je iskaz, prikaz, pripovijedanje (story, Erzählung) u svojoj biti već jedan oblik objašnjenja. Tu započinje problem, a pitanje je što je historijsko objašnjenje. Iznoseći Hempelovo stajalište, a ukratko i Popperovo, Scrivenovo, Drayovo i Donaganovo, Danto dolazi do zaključka koji se uglavnom poklapa s mišljenjem svih onih koji smatraju da historičari istražuju jedinstvene, jednokratne i neponovljive događaje, pa se prema tome i historijska spoznaja razlikuje od prirodoznanstvene, jer ona u biti nije "objašnjenje" nego "razumijevanje". "Historičari – kao znanstvenici o humanumu – ne objašnjavaju, ako se pod 'objašnjavanjem' podrazumijeva način spoznaje primjeren *prirodnim naukama*. Naprotiv, historičari 'razumijevaju' jedinstvene i neponovljive događaje u kojima slobodni ljudski djelatnici sudjeluju kroz stoljeća... Objašnjenja historičara ne sadrže nikakve zakone iz jednostavnog razloga što historijsko objašnjenje i ne postoji."[90]

Prema tome, historičar ne može spoznavati i navoditi opće zakone zato što on ne može u strogo prirodoznanstvenom smislu dati objašnjenja. A to je protivno onome što je smatrao Hempel – da postoji jedinstvo prirodoznanstvene metode, u koju, naravno, uključuje i metode historije. Iz toga bi slijedilo, što Hempel inače otvoreno ne zastupa, da treba provesti reformu historije u pravcu fizike, što je neke historičare uvjerilo da to treba i učiniti.

U objašnjavanju historijskih fenomena ne radi se o fenomenima kao takvim, nego o fenomenima koji su dani u jednom opisu, što samo znači da jedno objašnjenje određenoga stava, izričaja o tom fenomenu može biti zamijenjeno i drugim objašnjenjem. "Ako dakle postoji neodređeno mnogo mogućih opisa jednoga fenomena, onda je moguće da postoji i neodređeno mnogo mogućih, različitih objašnjenja toga fenomena, a tada postoje možda stvarni opisi onoga fenomena koji se u svojemu zasnivanju uopće ne mogu objasniti."[91]

Dantoa razmišljanja, pri čemu se osvrće na neke od najvažnijih analitičkih filozofa historije, dovode do zaključka da se pri historijskom ob-

poklapaju s problemima filozofije historije kakva postoji u europskoj filozofskoj baštini: o tome što je historija, je li moguća historijska spoznaja, verifikacija i mogućnosti verifikacije, dokaz i historijski relativizam, historija i kronika i još nekim drugim. Za Dantoa vrijedi inače isto što vrijedi i za ostale analitičke filozofe historije: njihovi sudovi i analize ne tiču se stvarnog (ontološkog) toka historije, nego se tiču logičko-pozitivističkih ili empirijskih analiza iskaza o historiji i, drugo, problema kako pisati historiju i što to pisanje historije uopće znači.

90 Arthur Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt na Majni, 1974., str. 328-329.

91 A. Danto, *ibid.*, str. 349.

jašnjenju nije dovoljno uzelo u obzir da explanandum ne opisuje jednostavno jedan događaj, nešto što se događa, nego *jednu promjenu*. Prisutnost promjene je ugrađena u jezik koji upotrebljavamo da opišemo stvari. Iz toga, po njegovu mišljenju, slijedi da ono što se nastoji objasniti jest uzrok, ili jedan red uzroka. A pri tome dolazimo do veoma teškog problema historijske ontologije, do problema naime *koji* se to elementi odražavaju u jednoj promjeni.

Mogu zaista i postojati historijski zakoni, pa i u samoj historiji. Ali, kad bi i bili otkriveni, oni ne daju determinizmu nikakav dokaz više od onoga da kao dokaz mogu postojati i ne-historijski zakoni. A najmanje nam daju pravo da tvrdimo kako postoji historijska neumitnost. A kad bismo i otkrili historijske zakone, ne bi dalo "težinu ni u kojoj mjeri profetskim pretenzijama supstancijalističkih filozofa historije."[92] Bilo kako bilo, Danto smatra da barem u historiji, ako su uopće poznati, onda ih je vrlo malo, a to nimalo ne umanjuje snagu pripovijedanja. Iz toga opet ne slijedi "da pripovijedanja mogu biti konstruirana bez primjene općih zakona, nego samo da nije potrebno naći ikakav opći zakon, kojim bi se obuhvatilo *cjelokupnu promjenu*, koja je od jednog pripovijedanja otkrivena i objašnjena".[93] Historija je uvijek historija o prošlom, a ne o budućem, pa i onda kad bismo historiju mogli podvrći pod neki opći zakon. Čak bi u tom slučaju naša fascinacija bila još veća s obzirom na detalje i raznolikosti prošlosti. Slično je i sa sonetima u pjesništvu, koji pokazuju također čudesnost i divljenje s obzirom na poetsku kreativnost, usprkos tome što su stvarani po najrigidnijim i krutim pravilima.

Na kraju djela Danto raspravlja o metodološkom problemu, nazivajući prvi način metodološki individualizam, a drugi metodološki socijalizam. Najprije misli da treba odbaciti jedan prigovor koji se upućuje supstancijalističkoj filozofiji historije. Taj prigovor bi trebao pokazati neodrživost njezine teze da ne čine ljudi historiju nego da su njezini glavni pokretači nadljudske ili nadorganske suštine. Mogu neki historičari to i prihvatiti, na kraju će se ipak o netočnosti "njihova shvaćanja odlučiti faktički i empirijski, a ne pak čisto pojmovno i filozofski. Da se to dokaže, potrebna je detaljna pojmovna analiza,"[94] pa Danto želi pridonijeti pravilnoj analizi historijskih stavova, a pod historijskim stavom ili izričajem podrazumijeva bilo koju činjenicu o prošlosti.

Kritički razmotrivši stajališta metodološkog individualizma, Danto zaključuje da on nema nikakve veze s velikim brojem interesantnih i

92 A. Danto, *ibid.*, str. 404.

93 A. Danto, *ibid.*, str. 404.

94 A. Danto, *ibid.*, str. 427.

važnih pozicija. Ukratko, on zastupa "(a) da su stavovi o socijalnim individuumima ontološki različiti od stavova o pojedinačnim ljudima, (b) da su socijalni individuumi ontološki različiti od pojedinačnih ljudi, (c) da su socijalni individuumi kauzalno ovisni o ponašanju pojedinih ljudi, a ne obratno, (d) da se objašnjenja socijalnih individuuma kao konačna moraju odbaciti, jer se ta objašnjenja izražavaju isključivo u pojmovima ponašanja pojedinih ljudi i (e) da objašnjenje ljudskih pojedinačnih ponašanja nikad ne smije slijediti u pojmovima ponašanja socijalnih individuuma. (a) je teza o značenju, (b) i (c) su teze o svijetu, (d) i (e) su teze o idealnom obliku jedne socijalne znanosti."[95]

Ovomu metodološkom individualizmu suprotstavlja Danto metodološki socijalizam. Njegovo je stanovište da treba pojmove "pojedini ljudi" u prije navedenim tezama (a) do (e) zamijeniti izrazom "socijalni individuumi", i sve izričaje "socijalni individuumi" zamijeniti s "pojedinim ljudima". Iz toga slijedi da će metodološki individualist uvijek smatrati da su pojedinačni ljudi osnova historijskog zbivanja, a metodološki socijalist da su socijalni individuumi ono prvotno, elementarno u socijalnom svijetu.

Danto misli, što nije u potpunost točno, da je jedan od najvažnijih primjera metodološkog socijalizma – marksizam, i da nije čudno da je upravo marksizam bio poglavito na meti npr. Watkinsa i Poppera. U toj suprotstavljenosti ovih metodoloških pravaca Danto misli da je teško obraniti samo jednu ili samo drugu poziciju. Zbog toga izgleda "da je najpametniji put: logičko razoružanje i mirna filozofska koegzistencija".[96]

Popperova kritika historicizma

Austrijski filozof *Karl Popper* (1902.–1994.) koji je najveći dio svojega života proveo izvan Austrije, ponajviše u Engleskoj, pripada među poznatije mislioce logičko-pozitivističkog (ili empirističkog) pravca. To je već došlo do izražaja u prvoj poznatijoj knjizi *Logika znanstvenog istraživanja* (Die Logik der wissenschaftlichen Forschung, 1935.), kao i kasnije u djelu *The Open Society and its Enemies* (Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji, 1945.) i u *Bijedi historizma* (Das Elend des Historicismus, 1957.). Budući da su uglavnom svi njegovi osnovni teorijski stavovi izrečeni u knjizi o kritici historicizma, najbolje je zadržati se na toj knjizi.

95 A. Danto, *ibid.*, str. 441.

96 A. Danto, *ibid.*, str. 454.

Popper u svojemu predgovoru njemačkom izdanju piše da prvi napisi o toj temi potječu još s početka 1936., a u skraćenom obliku je prof. Hayek to objavio u časopisu *Economica* 1944. i 1945. Prvi put su ti rukopisi kao knjiga objavljeni na talijanskom jeziku 1954. godine.

Kako se iz naslova knjige vidi, Popper oštro kritizira historicizam, a ne historizam. Pokušavajući načiniti razliku između tih pojmova, Popper pod "historicizmom" podrazumijeva ono stajalište u socijalnim znanostima koje smatra da "*historijsko predviđanje* čini njegov glavni cilj i da se taj cilj može tako doseći da se otkriju 'ritmovi' ili 'modeli', 'zakoni' ili 'trendovi' koji su osnova historijskog razvitka".[97] I nešto dalje Popper upozorava da se ne smije brkati pojmove "historizam" i "historicizam", jer se historizam ograničava na to da pojedina sociološka učenja i škole objasni težnjom i interesima koji prevladavaju u pojedinoj historijskoj epohi ili "podcrtava njihovu povezanost s političkim, privrednim ili klasnim interesima – taj način postupka se katkad označava kao "*sociologija znanja*".[98]

Po mojemu mišljenju ovo Popperovo razlikovanje između historizma i historicizma, kao i kasnije u djelu između antinaturalističkih i pronaturalističkih doktrina historicizma jest umjetno i nepotrebno, jer se veliki broj zajedničkih rješenja problema nalazi i u historista i u Popperovih historicista, kao što su i mnoga stajališta zajednička tzv. pronaturalističkim i antinaturalističkim doktrinama historicizma. Međutim, za nas je manje važno kojemu tipu historicizma (uzimam Popperovu terminologiju) Popper upućuje svoje kritičke objekcije i opovrgavanja, jer su nam važniji Popperovi stavovi u vezi s tom problematikom.

Jedan od glavnih i središnjih problema za Poppera je problem jesu li metode prirodnih i socijalnih znanosti identične i može li se govoriti o općim historijskim zakonima ili tendencijama. U vezi s prvim pitanjem imaju i historicisti razna mišljenja, ali se uglavnom slažu, bez obzira na to što prave razliku između prirodnih i društvenih znanosti, da ima nešto zajedničko među njima. Taj stav proizlazi iz toga što historicisti po pravilu (a s tim se i Popper slaže) zastupaju stav da su sociologija i fizika grane nauke, koje žele biti i teorijske i empirijske. Kada Popper kaže da je sociologija i teorijska disciplina, onda misli da se pomoću teorija i univerzalnih zakona događaji mogu objasniti i predvidjeti, kao što je slučaj u fizici. A tu se Popper već razilazi s onim historicistima koji imaju takvo mišljenje o generalnim zakonima historije i o mogućnosti predviđanja. Ti bi zakoni prema Popperu morali povezivati slijed epoha, kao i prijelaz jedne epohe u drugu. Historicisti govore uglavnom o

97 Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, 1971., str. 2.

98 K. Popper, *ibid.*, str. 14.

"velikim tendencijama" i "velikim prognozama" ili "prognozama u velikom mjerilu". Popper pokušava pokazati da tendencije nisu zakoni, da otkrivanje tendencija razvitka može biti nužno statističko pomoćno sredstvo, ali ne i zakon razvoja. "Trendovi postoje", pisao je Popper, "ili, točnije rečeno, prihvaćanje trendova je korisno statističko pomoćno sredstvo. *Ali trendovi nisu nikakvi zakoni*. Stav koji tvrdi o postojanju jednoga trenda, jest postoji-stav (Es-gibt-Satz) a ne sve-stav (All-Satz)... Stav koji govori o postojanju jednog trenda u jedno određeno vrijeme i na određenomu mjestu, bio bi singularno historijski stav a ne univerzalni zakon."[99]

Popper ne negira postojanje posebnih zakona u historiji, ali negira postojanje nekih općih zakona koji bi vrijedili za sve epohe. Jednako tako jedno zbivanje, i u prirodi i u historiji, mora se kauzalno objašnjavati ali ne samo jednim zakonom nego uvijek s više zakona. Predodžba da se bilo kakav slijed događaja može objasniti jednim zakonom "jednostavno je kriva. Nema niti zakona sukcesije niti zakona razvitka."[100]

Prema tome, u vezi s historicizmom možemo govoriti da postoje dvije struje. Jedna koja smatra da historijsko istraživanje nastoji činjenice povezati i prikazati u nekoj kauzalnoj vezi, a to znači pomoću zakona. Druga struja smatra da su historijski događaji jedinstveni, neponovljivi pa prema tome ne mogu imati ništa zajedničko, ali se moraju također objasniti kauzalnim vezama. Popper misli da obje koncepcije imaju nešto točno i nešto netočno. Za njega su za jedno kauzalno objašnjenje potrebni isto tako univerzalni zakoni kao i specifični događaji, ali izvan teorijskih znanosti obično nema interesa za opće zakone.

U historiji se dakle postavlja problem jedinstvenosti, jednokratnosti historijskih događaja. Ako imamo posla s historijskim objašnjenjem tipičnih događaja, oni se moraju naravno i promatrati kao tipični, kao rodovi ili klase događaja. Samo se tako može primijeniti deduktivna metoda kauzalnog objašnjenja. To je stav koji je Popper iznio već u svojim logičkim istraživanjima, što je kasnije preciznije i sažetije obradio i postavio C. Hempel, pa se zato ta teorija i model, kako smo već rekli, nazivaju "covering-law theory", kako ju je nazvao W. Dray.

Popper se dakle slaže s tezom nekih pronaturalističkih historicista koji smatraju da je metoda u znanosti u biti jedinstvena, pogotovo kad se radi o teorijskim znanostima. Ona se može, kaže Popper, s izvjesnim ograničenjima primijeniti i na historijske znanosti. Između teorijskih i historijskih znanosti, kao npr. između sociologije, ekonomske teorije i političke teorije s jedne strane i socijalne historije, ekonomske historije

99 K. Popper, *ibid.*, str. 90-91.

100 K. Popper, *ibid.*, str. 92.

i političke historije s druge strane, riječ je o tome da su jedne zainteresirane za opće zakone, a druge za posebne činjenice. "Ovo shvaćanje se potpuno slaže s analizom znanstvene metode, a posebno s kauzalnim objašnjenjem, koje će biti provedeno u daljnjim odsjecima. Sadržaj je jednostavno sljedeći: dok teorijske znanosti poglavito žele pronaći i provjeriti univerzalne zakone, historijske znanosti uzimaju kao važeće sve moguće opće zakone i bave se poglavito otkrivanjem i provjerom singularnih stavova. Ako je na primjer dan jedan određeni singularni 'explikandum' – jedan singularni događaj, te znanosti traže možda singularne posebne uvjete (Randbedingungen) koji (u povezanosti sa svim mogućim općim zakonima od manjeg interesa) objašnjavaju dani explikandum."[101]

Popper smatra da se na temelju ovih analiza svako kauzalno objašnjenje jednoga singularnog događaja može označiti kao historijsko objašnjenje ako se "uzrok" opiše pomoću singularnih posebnih uvjeta. To se, zapravo, slaže i s popularnim stavom da objasniti znači pokazati kako se i zašto nešto dogodilo, dakle ispripovijedati njegovu "historiju". "Ipak smo mi samo u historijskom istraživanju zaista zainteresirani za kauzalno objašnjenje *singularnih* događaja. U teorijskim znanostima su takva kauzalna objašnjenja poglavito sredstva za jednu drugu svrhu: za provjeru općih zakona."[102]

Protiv ove analize historijskog objašnjenja moglo bi se, kaže Popper, prigovoriti da historičar nije zainteresiran za opće zakone, ali ih ipak primjenjuje. Popper odgovara da je jedan singularan događaj uzrok jednoga drugoga singularnog događaja samo s obzirom na opće zakone. Ti zakoni mogu biti tako trivijalni da ih uopće ne moramo spominjati. Kada mi, na primjer, kao uzrok smrti G. Bruna navedemo da je spaljen na lomači, ne moramo spominjati opći zakon da sva živa bića umiru kad su podvrgnuta intenzivnoj vrućini. Naše kauzalno objašnjenje međutim pretpostavlja takav opći zakon.

To zanemarivanje općih zakona u historijskoj nauci dovodi i do izvjesnih teškoća za te nauke. Jer u teorijskim znanostima djeluju ti zakoni među ostalim kao interesni centri, kao stajališta s kojih se provode opažanja. U historijskim znanostima ne mogu ti opći zakoni, koji su ponajviše trivijalni, ni u kojem slučaju ispuniti ulogu. Svakako se ne može bez određenoga stajališta pisati historija. Kao i prirodne znanosti, mora i historija biti selektivna. Pokušaj da se kauzalne veze slijede daleko u prošlost, ne može nimalo pomoći jer svaka posljedica s kojom bismo mogli početi ima veliki broj različitih djelomičnih, posebnih uzroka

101 K. Popper, *ibid.*, str. 112-113.

102 K. Popper, *ibid.*, str. 113.

i uvjeta koji su veoma kompleksni i većinu nas zapravo i ne zanima. Jedini izlaz iz takve situacije Popper vidi u tome da svjesno ustanovimo selektivno stajalište, tj. da zapravo pišemo historiju koja nas interesira. To nimalo ne znači da činjenice treba izostavljati ili prekrajati. Nego samo to da one koje nas ne interesiraju možemo izostaviti.

Takva stajališta u historijskoj znanosti imaju istu funkciju kao i teorije u teorijskim znanostima. Zato ih mnogi smatraju teorijama iako su to samo znanstvene hipoteze. A po pravilu se takva historijska "stajališta" ne mogu provjeriti. Ona ne mogu biti niti opovrgnuta i zato su tobožnja potvrđivanja bezvrijedna. "Ako se jedno takvo selektivno stajalište ili žarišna točka historijskog interesa ne može formulirati kao provjerljiva hipoteza, označit ćemo ga kao *historijsku interpretaciju*. Historicizam zamjenjuje tu interpretaciju s teorijama. To je jedna od njegovih kardinalnih pogrešaka."[103]

Historiju je moguće, nastavlja Popper, interpretirati kao historiju klasnih ili rasnih borbi, kao historiju religioznih ideja ili borbu između "otvorenoga" i "zatvorenog" društva ili kao historiju znanstvenoga ili industrijskog razvoja i napretka. To su više ili manje zanimljiva stajališta kojima se ništa ne može zamjeriti. Ali historicisti ne postupaju tako nego smatraju da je svako od takvih stajališta "teorija", te tvrde da je cijela historija "historija klasnih borbi" itd. Pa kad vide da je to njihovo stajalište plodonosno i da se na taj način mnoge činjenice mogu objasniti ili interpretirati, onda krivo misle da je to dokaz za njihovu interpretaciju.

Na temelju svega ovoga historicisti čine jednu drugu grubu pogrešku kada na temelju tih svojih stajališta misle da mogu ne samo otkriti univerzalne zakone čovjekove historije nego i da na temelju toga mogu raditi i velike prognoze o budućemu razvoju čovječanstva. To je jedan od glavnih Popperovih prigovora koji u velikoj mjeri ne stoji na čvrstim nogama. Kako ćemo vidjeti, konzekventni historicisti, a osobito genuini dijalektičari, koji su se oslobodili idealističke konstrukcije historije, takvo stajalište ne mogu zastupati.

Popper međutim predbacuje historicizmu holističku metodu, a za proučavanje društva i njegovih promjena znatno je točnija i primjenljivija Stückwerk tehnologija (tehnologija proučavanja posebnih i individualnih zbivanja), što dolazi do izražaja i u shvaćanju društvenih promjena. Holisti odbacuju ovu drugu metodu, jer im je preskromna, a Popper misli da je holistička metoda netočna jer nastoji dovesti do dubokih društvenih promjena na temelju sagledavanja društva kao cjeline i utopijske predodžbe o mogućnosti ostvarenja nekoga idealnog druš-

---

103 K. Popper, *ibid.*, str. 118.

tva. "Najjača veza u savezu između historicizma i utopizma bez sumnje je holistički stav koji je obojima zajednički. Historicizam ne interesiraju djelomični aspekti nego razvitak 'društva kao cjeline', a utopijska tehnika je slična holističkoj. Oba previđaju važnu činjenicu, koja će u sljedećem poglavlju biti dokazana – činjenicu da 'cjeline' te vrste nikad ne mogu biti predmet znanstvenog istraživanja."[104]

Već sam rekao da se historizam ili po Popperu historicizam ne može u biti vezivati s utopizmom i zatvorenim društvom. Koncepcije idealnog društva, "raja na zemlji", prisutne su u historicista koji nisu konzekventni dijalektički mislioci, kao i u mnogih religioznih mislilaca i filozofa historije. Kada Popper to stajalište pripisuje i Marxu, onda je on kao liberalno demokratski mislilac, kojemu su u potpunosti strane neke radikalnije metode društvenih preobražaja, pristran i neobjektivan prema Marxu, kojeg inače kao čovjeka i humanista veoma cijeni. Jer, za Marxa (kao i za Engelsa) komunizam nije nikakvo idealno i konačno društvo (po Popperu zatvoreno), nego samo društvo (bez obzira na to koje mu se značajke pripisuju) kojemu je historijski namijenjen zadatak i poziv da riješi proturječja kapitalističkoga, buržoaskoga društvenog poretka. Kao dosljedni i kritički dijalektičar to je ne jednom izrazio i napisao. U svojemu temeljnom djelu *Kapital*, dakle u zreloj fazi svojega života, pisao je da dijalektika uz pozitivno razumijevanje postojećeg stanja pretpostavlja i njegovu negaciju, tj. nužnu propast. Ona je kritička i revolucionarna jer svaki postali oblik shvaća u kretanju i u prolaznosti. Iz toga Marxova stava slijedi da dijalektika dakle ne može postulirati nikakvo konačno stanje historije.[105]

Potrebno je navesti i Engelsovo mišljenje da se vidi kako je u tim pitanjima bio u potpunosti suglasan s Marxom. U svojemu zrelom i kasnom djelu o Feuerbachu, pišući o dijalektici, konstatira da je njihovom materijalističkom dijalektikom "ponovno bila prihvaćena revolucionarna strana Hegelove filozofije i ujedno oslobođena od idealističkih optoka koji su u Hegela bili smetnja da se ona dosljedno provodi. Velika osnovna misao da svijet ne treba shvatiti kao kompleks gotovih *stvari*, nego kao kompleks *procesa*, u kome prividno stabilne stvari, isto kao i njihovi misleni odrazi u našoj glavi, pojmovi, prolaze kroz neprekidna mijenjanja, nastajanja i nestajanja, pri čemu kod svih prividnih slučajnosti i usprkos svemu trenutnom nazadovanju, naposljetku se ipak probija progresivni razvitak – ta velika osnovna misao, osobito od Hegela naovamo, toliko je prešla u običnu svijest da joj u tako općem obliku jedva još tko proturječi. Ali priznati je u frazi i stvarno je provoditi u svakom

104 K. Popper, *ibid*, str. 59.

105 Vidi K. Marx, *Predgovor drugom izdanju Kapitala I.*

pojedinom slučaju i u svakoj oblasti koja se istražuje, to su dvije razne stvari. Međutim, ako pri istraživanju uvijek polazimo s tog stajališta, onda jednom zauvijek iščezava zahtjev za konačnim rješenjima i vječnim istinama..."[106]

Navest ću još samo jednu misao Engelsa, kojega se tako uporno pokušavalo teorijski odvojiti od Marxa (iako, naravno, ima među njima i razlika, jer su bili originalni mislioci), i koja samo pokazuje da se konzekventnim historicistima i dijalektičarima ne može pripisati eshatologija i utopija. U svojemu poznatom djelu o Dühringu Engels je pisao: "Kad bi u bilo kojemu momentu ljudskog razvitka bio ostvaren jedan takav konačno završen sistem veza u svijetu, kako fizičkih tako i duhovnih i historijskih, time bi bilo završeno područje ljudske spoznaje i presječen budući historijski razvitak od onoga časa kad bi se društvo uredilo u skladu s tim sistemom – što bi bilo apsurdno, čista besmislica."[107]

Eshatološka rješenja, idealne države itd. zastupali su samo neki historicisti, kao i filozofi drugih provenijencija, osobito teoloških. Svima njima je zajedničko (a to dijelom vrijedi i za Poppera) što nisu bili dijalektičari, ili konzekventni dijalektičari. Zastupati tezu o nekomu konačnom, idealnom, sverješavajućem društvu znači biti utopist, a ne konzekventni dijalektičar. Jer takva teza pretpostavlja da postoji razvoj društva samo do te očekivane točke i nakon toga, zapravo, prestaje razvitak čovječanstva, što je u potpunoj kontradikciji s dijalektičkim načinom mišljenja.

Popper je posvetio cijelo djelo *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* prvenstveno kritici Platonove koncepcije države, Hegelovih i Marxovih shvaćanja i rješavanja socijalnoga i političkog problema. Svi su oni, po njemu, zastupali gledište o zatvorenom društvu, koje treba odlučno odbaciti jer ono proizvodi totalitarne režime, despociju, tiraniju, nedemokratske odnose itd. Iako ovo sve nije točno, što sam prije pokazao u vezi s Marxovim i Engelsovim gledištima, a i Hegel je tu upitan, Popperu se njegov "antihistoricizam" i osvećuje. Jer, ne možemo tadašnje koncepcije i tadašnje oblike društva kritizirati i odbacivati na temelju današnjih historijskih dostignuća i mogućnosti. Nekada su despocija, tiranija itd. bile historijska nužnost, koja se u razvoju tadašnjih društava nije mogla izbjeći, za razliku od današnjega fašizma ili staljinizma koji se više ne mogu opravdati s obzirom na dosadašnje historijsko

106 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin, 1946., str. 37-38.

107 F. Engels, *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaften, Marx-Engels Werke*, sv. 20, Berlin, 1962., str. 34-35.

iskustvo, današnje historijske mogućnosti i s obzirom na stupanj razvoja društvene svijesti.

Zato se s obzirom na današnja *razvijena* društva možemo u potpunosti složiti s Popperovom koncepcijom demokracije i otvorenoga društva koji najbolje omogućuju društveni progresivni rast i razvoj čovjekove spoznaje. Sloboda misli je sigurno za to najbolja i najvažnija pretpostavka.

Međutim, ako ostanemo dosljedni ovomu stavu, onda moramo prihvatiti i Marxovu (i ostalih socijalista) tezu o društvenim kvalitativnim promjenama, o društvenim "revolucionarnim" mijenama koje ne moraju biti, pogotovo danas u razvijenim zemljama, političke revolucije. Ali da se mnoga proturječja i nedostaci suvremenoga kapitalizma (prevelike socijalne razlike, nezaposlenost, dominacija države, ratne strahote itd.) mogu riješiti samo prevladavanjem tih društveno-ekonomskih odnosa, više je nego očito. Ako kapitalizam bude sve te probleme riješio – onda više to neće biti kapitalizam!

Sve su to kvalitativne i u biti revolucionarne promjene u društvu, bez obzira na to kojim se metodama to postiglo i kako ćemo ta nova društva i oblike društvenih odnosa nazvati. Inače je Popper bio optimist te je smatrao da čovjek može riješiti probleme zla i tako utirati put k većoj ljudskoj sreći. Ali je kao i svi logički empiristi i analitički filozofi historije, odbacivao mogućnost sagledavanja generalnih zakona historije jer je smatrao da taj historijski determinizam ograničava ili u potpunosti negira ljudsku slobodu. U tim svojim razmišljanjima došao je na kraju i do zastupanja indeterminizma i u fizici i u historiji. I zato je mogao ne jednom zaključiti da sve ovisi o čovjeku. "Budućnost ovisi o nama samima, i mi nismo ovisni ni o kakvoj historijskoj nužnosti."[108] Ali čovjek nikad nije mogao stvarati neko društvo, pa tako ni svoju budućnost, kako je on htio, nego kako su mogućnosti (ekonomske, socijalne, kulturne itd.) zadavale. On je uvijek bio determiniran skupom tih historijskih okolnosti koje je, naravno, sam stvorio, ali opet samo tako što je ostvarivao one mogućnosti koje su u danom historijskom razdoblju postojale. U srednjemu vijeku čovjek, uz najbolju volju ili žrtve, nije mogao stvarati i ostvarivati suvremeno liberalno demokratsko društvo, kao što današnji naš zadatak nije stvaranje srednjovjekovnoga feudalno-crkvenog društva.

---

108 K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, sv. I, Bern, 1957., str. 23. Želim samo naglasiti da iz Heisenbergove relacije neodređenosti nimalo ne slijedi da u svijetu vlada indeterminizam, nego samo da se i pojave unutar atoma kao i u društvu ne mogu iskazati klasičnim zakonima kauzalnosti nego statitističkim *zakonima*. Statistička zakonitost samo pokazuje da u prirodi i društvu postoje razni oblici determinizma.

Popper je na temelju svoje krute podjele filozofa koji su razmišljali o historiji i pokušali dati izvjesne koncepcije o njoj i njezinu razvoju, na holiste i na one koji se ograničuju na pojedinačna zbivanja ili, još više, samo na iskaze o njoj – nazvao esencijalistima i nominalistima. On je, naravno, zastupao kao i svi logički empiristi metodu nominalizma koju je s obzirom na svoja gledanja nazvao kritičkim racionalizmom, kao i neki drugi filozofi analitičke struje. Oslanja se na empiriju, kritički stav i prema svojim vlastitim gledanjima, na otvorenost problematike i metodu pokušaja i pogrešaka, pretpostavke i opovrgavanja svjestan da nema gotovih rješenja i da se mora učiti i na vlastitim pogreškama.[109] Mislio je da će ova filozofska i logička metoda osloboditi čovjeka od stvaranja nekih globalnih koncepcija i vjere u mogućnost globalnih i temeljnih društvenih preobražaja.

Ta je metoda za razvoj filozofije i znanosti svakako najbolja i gotovo jedino moguća. Popperove namjere su plemenite i nitko ne može kazati da on nije bio za društvene promjene – do kojega stupnja u našemu vremenu – on se nije do kraja izjasnio. No, ne smije se zaboraviti: prvo, da se čovjek dosad nikad nije osvrtao na racionalne metode analize i teorijske zaključke kada je nastojao izbaviti se iz jedne socijalne bijede i totalne ljudske poniženosti i obespravljenosti, i drugo, da sve dosadašnje socijalne revolucije u posljednja dva stoljeća nisu imale toliko žrtava koliko jedan veliki rat.

S obzirom na ljudski historijski angažman, a Popper nije bio neangažirani mislilac, neminovno se postavlja i pitanje smisla toga ljudskog angažmana i smisla historije. Popper to pitanje nije izbjegao pa je već u djelu o otvorenom društvu jasno naznačio svoje stajalište. Suprotstavljajući se ponovno gledanjima historicista (kako ih je on shvatio) o mogućnosti spoznaje najopćijih zakona historije, i na temelju toga predviđanja naše budućnosti i društva koje će riješiti sve goruće probleme dosadašnje historije, Popper je odlučno rekao da historija nema nikakvoga smisla. Oni koji vjeruju u "napredak" prave istu pogrešku kao i onaj koji smatra historiju smislenom ili da historija ima neki svoj unutrašnji smisao koji samo treba otkriti i realizirati.

"'Historija' ne može to učiniti; samo mi, ljudski individuumi, možemo to učiniti; mi to možemo učiniti, ako branimo i jačamo one demokratske institucije o kojima ovisi sloboda i s njom napredak. I to ćemo mnogo bolje činiti čim smo jednom spoznali činjenicu da se napredak u nas nalazi, da ovisi o našoj budnosti, o našim naporima, o

109 Vidi *Das Elend des Historizismus*, str. 21-25 i 68-72. To je stav svakog dijalektičara i antidogmatski nastrojenog mislioca, pa se mora i prihvatiti, jer se ni znanost ni filozofija ne mogu drukčije plodno razvijati.

jasnoći s kojom predočujemo naše ciljeve, kao i o realizmu našega izbora."[110]

Kasnije je Popper u jednomu članku rezimirao i precizirao svoje stajalište. U članku pod naslovom Samooslobođenje pomoću znanja, što ga je objavio L. Reinisch u knjizi *Der Sinn der Geschichte*, Popper je ponovno tvrdio da historiju možemo samo mi učiniti smislenom. Svoj stav je izrazio u tri teze koje ćemo ukratko iznijeti. U prvoj tezi Popper kaže da treba napustiti težnju da se govori o smislu historije kao nečemu skrivenom, kao nekim zakonima koji vode određenom cilju i koje samo treba otkriti. "Ja počinjem", piše Popper, "s mojom prvom tezom – negativnom tezom, da politička svjetska historija nema nikakvoga skrivenog smisla koji se može pronaći, i da u njoj ne postoje nikakve skrivene razvojne tendencije koje se mogu pronaći."[111]

S obzirom na drugu tezu Popper kaže da on ne zna što budućnost nosi i kakva će biti. Ali je optimist i misli da iz prošlosti i sadašnjosti može naučiti što je bilo moguće i što je danas moguće, što je dobro i što je loše i da nemamo razloga napustiti borbu za bolji svijet. "Moja druga teza je, da *mi sami* možemo *dati* smisao i *postaviti* cilj, i to smisao dostojnog čovjeka i cilj dostojan čovjeku."[112]

Treća teza je povezana s etičkim smislom našeg angažmana. Ona upozorava da i dobra volja i dobra vjera mogu, ako su fanatizirani, dovesti također do užasnih i teških posljedica za čovjeka. Zato treba spoznati opasnost fanatizma i našu dužnost da mu se uvijek suprotstavimo. Ali, treća teza govori o tome da se historiji može dati etički smisao i cilj, što nam već pokazuju procesi u Zapadnoj Europi i Sjedinjenim Američkim Državama. To ne znači da će se naši etički ciljevi u potpunosti ostvariti ili da se mogu ostvariti. On samo misli da jedna društvena kritika koja je inspirirana etičkim regulativnim principima može spriječiti i otkloniti najgora zla javnog života. "To je dakle moja treća teza", kaže Popper. "Ona je optimistička u tom smislu što je opovrgavanje svih pesimističkih shvaćanja historije. Jer sve cikličke teorije i teorije propasti očigledno su opovrgnute, ako je moguće da mi sami postavimo historiji etički cilj ili da damo neki etički smisao."[113]

S obzirom na to da je ovo naše stoljeće bilo u znatnoj mjeri pod utjecajem Marxovih ideja, ni Popper nije mogao izbjeći da, kao tipični građansko-liberalni mislilac, ne posveti pažnju tom misliocu i njegovim

---

110 K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, str. 346-347.

111 K. Popper, Selbstbefreiung durch das Wissen, u: L. Reinisch, *Der Sinn der Geschichte*, München, 1961., str. 104.

112 K. Popper, *ibid.*, str. 109.

113 K. Popper, *ibid.*, str. 113.

sljedbenicima. Gotovo cijela druga knjiga *Otvorenog društva* posvećena je Marxu, pri čemu je očit ambivalentan odnos prema tomu velikom misliocu. Ukratko rečeno, Popper je Marxa također svrstavao u historiciste pa su se u tom pogledu sve Popperove kritike historicizma odnosile i na Marxa. Već sam prije pokazao da je takvo shvaćanje Marxa bilo neispravno, a to se vidjelo i u Poppera, kako oscilira u ocjeni Marxova "historicizma". Popper je, zapravo, imao visoko mišljenje o Marxu i uvelike ga uvažavao. On je smatrao da je Marx mnoge stvari dobro vidio i prognozirao s obzirom na tadašnji razvoj kapitalizma i društva uopće. Dapače, smatrao je, bez obzira na to što je Marxa smatrao *i* historicistom, da je Marx u biti bio za otvoreno društvo. "Meni se čini da je Marxova vjera u osnovi bila vjera u otvoreno društvo."[114]

Jednako je tako smatrao da je Marx dao mnoge ispravne analize i gledanja, ali oni nisu bili posljedica njegove historicističke metode (Popper misli na materijalističko shvaćanje historije), nego metode "institucionalne analize". Marx je za njega svojim etičkim stavom djelovao čak i na pozitivna reformska kretanja u tadašnjoj Crkvi. "U tom smislu može se reći, da je rani marksizam svojom etičkom strogoćom, svojim naglašavanjem čina a ne riječi, bio možda najvažnija korektivna ideja našega vremena."[115] Njegov snažni protest protiv tadašnjega bijednog stanja i života radničke klase i protiv zločina prema njoj koji se trpio, pa čak i opravdavao, "njemu će zauvijek osigurati mjesto među oslobodiocima čovječanstva".[116]

Popper je dakle priznavao Marxu vrlo važnu ulogu u procesu današnjih nastojanja i borbi za pravednije i humanije društvene odnose, iako se nije slagao s njegovom koncepcijom historijskog razvitka, mada i u tom pitanju nije bio isključiv. Zato je u istom djelu pisao da njegova kritika "historijskog materijalizma" ne znači da preferira "idealizam" hegelovskoga tipa. "Moje simpatije u konfliktu između idealizma i materijalizma su na Marxovoj strani. Ali sam htio pokazati da se Marxovo 'materijalističko shvaćanje historije', bez obzira na to koliko ono bilo dragocjeno, ne smije uzeti suviše ozbiljno; da mi u njemu ne smijemo ništa više vidjeti nego izvanredno dragocjeni prijedlog da stvari promatramo u odnosu na njihovu ekonomsku pozadinu."[117]

Popper je u svakom pogledu mislilac koji se ne može zaobići ili ignorirati kada se filozofski razmatraju neka bitna pitanja historije i problemi suvremenih historijskih procesa. O rezultatima svojih istraživanja

114 K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, sv. II, str. 244.

115 K. Popper, *ibid.*, str. 246.

116 K. Popper, *ibid.*, str. 151.

117 K. Popper, *ibid.*, str. 137-138.

dao je sam Popper sažeti rezime godine 1957. u predgovoru engleskom izdanju djela o historicizmu.

"Da bih čitaoca upoznao s tim novijim rezultatima istraživanja, želio bih opisati s nekoliko riječi to *opovrgavanje historicizma*. Moj misaoni tok može se sažeti u sljedećih pet stavova:

1. Tok ljudske historije je pod jakim utjecajem porasta ljudskog znanja. (Istinitost ove premise moraju priznati i oni koji u našim idejama, uključujući i znanstvene ideje, vide samo sporedne proizvode *materijalnog* razvitka.)

2. Ne možemo racionalno – znanstvenim metodama, predvidjeti budući porast naših znanstvenih spoznaja. (Ta se tvrdnja može dokazati pomoću dolje navedenih razmišljanja.)

3. Stoga ne možemo predvidjeti budući tok ljudske historije.

4. To znači da moramo zanijekati mogućnost *teorijske historijske znanosti,* dakle mogućnost jedne historijske socijalne znanosti, koja bi odgovarala *teorijskoj* fizici ili astronomiji Sunčeva sistema. Znanstvena teorija historijskog razvoja kao osnova historijskih prognoza nemoguća je.

5. Glavni cilj historicističkih metoda (vidi 11. do 16. odlomak ove knjige) stoga je krivo odabran i time je historicizam opovrgnut."[118]

Mnoge misli u Popperovim djelima s obzirom na metodu istraživanja historije, s obzirom na čovjekov angažman ne po nekim apriornim stavovima i utopijskim zamislima, s obzirom na potrebu ostvarivanja demokratskoga i otvorenog društva, s obzirom na nužne reforme u tom pravcu koje će rješavati probleme bijede, neravnopravnosti i rata, kao i s obzirom na stav da mi dajemo smisao historiji a da on ne ovisi niti o nekim transcendencijama niti o nekom imanentnom smislu – mogu se, po mojemu mišljenju, prihvatiti. One su razumne i temelje se na vjekovnom iskustvu čovjekove borbe za novi svijet.

Ali, to sve može vrijediti za današnja razvijena i kulturna društva, barem ovoliko razvijena i kulturna kao što su zapadnoeuropska i sjevernoamerička. Ali po tim se pravilima svijet *uglavnom* nije razvijao niti se danas razvija u zaostalim krajevima gdje je ljudska podčinjenost još uvijek golema i ljudsko dostojanstvo pogaženo. Revolucionarna zbivanja u tim zemljama, pri čemu osnova mogu biti i utopijski stavovi o neposrednim ciljevima, stvarnost su današnjice i bliske budućnosti, dok god ta društva ne ostvare u materijalnom i kulturnom pogledu ono što su zapadna Europa i Sjeverna Amerika ostvarile. Sve dotle će "revolucionarno nasilje", barem u većini takvih zemalja, biti put njihova oslobađanja.

* * *

118 K. Popper, *Das Elend des Historizismus*, str. XI-XII.

Osim ovih predstavnika analitičke filozofije historije, dat ćemo kratku informaciju još o nekim ličnostima koje pripadaju toj liniji. Ali prije toga treba spomenuti još dva mislioca koji ne pripadaju tom pravcu, ali su u izvjesnoj mjeri utjecali na te mislioce i sudjelovali u njihovim raspravama. Bili su to poznati logičari i filozofi znanosti *Morris Cohen* (1880.–1947.) i *Ernest Nagel* (1901.–1985.). Obojica, a osobito M. Cohen, pripadali su više jednom "naturalističkom" pravcu koji je imao mnoge dodirne točke i s materijalizmom, kao što je bio slučaj i s nekim drugim američkim filozofima (J. Dewey, S. Hook, A. Lovejoy). Tako je npr. Nagel pisao da naturalizam nije nikada propovijedao "reduktivni materijalizam", koji je sve mentalno svodio na fizičko i identificirao ga s njim. Ali, kako tvrdi naturalizam, mentalno ne postoji bez fizičkoga, ne postoje nikakve misli, osjećanja itd. bestjelesnih duhova, nego misli i osjećanja koja pripadaju ljudskim tijelima kao specifično organiziranoj materiji. Takav materijalizam je, po njemu, potpuno opravdan rezultatima suvremenih nauka.

Iako je Nagel imao distanciju prema Cohenovu radikalnom naturalizmu, u bitnim gledanjima se s njim slagao: da se svijet sastoji od tjelesnih, materijalnih stvari koje su u stalnom mijenjanju; da se u tim promjenama može otkriti red i zakonitost; da se svijet može spoznati i da je taj svijet predmet proučavanja i posebnih nauka i filozofije. Ta shvaćanja nisu imala mnogo veze s razmišljanjima analitičkih filozofa historije koji su sve te koncepcije smatrali metafizičkim i u krajnjoj liniji besmislenim.

Ali su zato neka shvaćanja Cohena i Nagela u vezi s problemima historije imala utjecaj na tu liniju filozofije historije. Tako je Cohen smatrao da je složenost ljudske historije tako velika da se mnoge suprotne teorije zapravo nadopunjuju. Isti događaji se zapravo mogu promatrati iz različitih, ali kompatibilnih aspekata ili odnosa. "Zato je pluralizam u pogledu teorija o historiji u svakom slučaju nanio manje štete činjenicama nego svi pokušaji da se prošlost položi u Prokrustovu postelju jedne jedine teorije."[119] Ali su isto tako smatrali, što je kasnije gotovo većina analitičkih filozofa historije prihvatila, da historije "koje se mogu empirijski utvrditi ne dokazuju i ne mogu dokazati postojanje univerzalnih ili nužnih zakona".[120]

Cohen i Nagel su raspravljali također i o problemu objektivnosti u historiji te o moralnim i estetskim sudovima za koje mnogi misle da su subjektivni i proizvoljni, pa čak i besmisleni. Međutim, pišu Cohen i

---

119 Morris Cohen i Ernest Nagel, *Uvod u logiku i naučni metod*, Beograd, 1977., str. 351.

120 M. Cohen i E. Nagel, *ibid.*, str. 360.

Nagel, svaka grupa ljudi u historiji "izjašnjava se eksplicitno ili implicitno za izvjesne ideale ponašanja i procjenjuje izvjesne stvari kao uzvišene ili niske, divne ili dostojne prezira. A takvi ideali ili moralna mjerila istinski su dio historije".[121]

Prema tome, ako su norme i moralna mjerila objektivne činjenice, onda ih treba otkrivati na osnovi najboljega raspoloživog svjedočanstva. Historičar, dakle, ne može "eliminirati historiju morala i moralnih sudova iz sadržaja historije koju želi opisati što je moguće adekvatnije."[122] Cohen i Nagel u biti smatraju ne samo da su problemi morala i moralnih sudova dio historijskog svijeta nego da se ni historičar ne može odreći moralnih vrednovanja, jer su oni također sadržaj historije, ali to mora činiti sa stajališta "koje je nešto obuhvatnije nego što je sama epoha, i zato moramo donijeti sud o adekvatnosti nekih ideja i mjerila. A ovo je samo po sebi moralno pitanje, na koje historičar odgovara na temelju svojih vlastitih moralnih pretpostavki. Na taj način, ako želimo razumjeti efekte križarske revnosti Španjolaca petnaestoga i šesnaestog stoljeća, ili poslušno i pokorno držanje raznih orijentalnih zemalja, moramo ući u ta etička gledanja na život, što ćemo teško učiniti bez donošenja suda o njihovoj vrijednosti. Možemo tako postupiti implicitno i ne priznajući da tako činimo, ili možemo duboko razmišljati o tome što je sadržano u tim sudovima. U drugom slučaju interesiramo se za etiku kao nauku – teoriju moralnih sudova."[123]

Zadržimo se kratko na još nekim poznatijim filozofima analitičkog pravca bez ikakvih pretenzija na iscrpnost ovoga prikaza, jer nam to nije ni zadatak. Jedni su, kako ćemo vidjeti, bili više ili manje pristalice Popper-Hempelovih gledanja, drugi su bili više ili manje oštri protivnici, a treći su pokušavali iznaći neka kompromisna rješenja.

Jedan od prvih prikaza problematike analitičke filozofije historije dao je *Morton G. White* (1917.) odmah nakon Drugoga svjetskog rata, a bio je objavljen u prikazu filozofije u Francuskoj i u Sjedinjenim Američkim Državama što ga je uredio Marvin Faber. Američko izdanje je objavljeno u jednom svesku – *Philosophic Thought in France and the United States,* a na francuskom jeziku u dva sveska – *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis* (1950.). Sedamnaesto poglavlje obradio je M. White pod naslovom *Vers une philosophie analytique de l'histoire,* u kojemu odmah na početku piše da filozofija historije do Drugoga svjetskog rata gotovo i ne postoji u Americi. U njoj su dominantni pravci "pragmatizam, naturalizam, instrumentalizam koji su

121 M. Cohen i E. Nagel, *ibid.*, str. 361.

122 M. Cohen i E. Nagel, *ibid.*, str. 363.

123 M. Cohen i E. Nagel, *ibid.*, str. 363.

orijentirali veliki broj američkih vrijednih mislilaca prema logici, epistemologiji i metodologiji znanosti, pa i oni koji okreću svoju pažnju prema etici i estetici to čine općenito zbog interesa koji pobuđuje analiza, a manje da bi iznijeli sud vrijednosti".[124] White je naznačio u nastavku neke probleme koji su preokupacija analitičkih filozofa historije, a filozofija je historije u to doba bila još prilično nerazvijena (što je historija, kako pristupiti pisanju historije, problem historijske selekcije, spekulativna filozofija historije).

Poslije je Morton White u djelu *Foundations of Historical Knowledge* (1965.) opširnije razmatrao neke probleme koji su tipični za analitičku filozofiju historije. (Činjenice, zakoni, vrijednost, historija kao naracija, kauzalni i nekauzalni odnosi.) White u to doba već misli da je nastao veliki preokret u filozofiji historije kada su filozofi, osobito britanski i američki, "usmjerili svoju pažnju na logiku jezika, metodu znanosti i analizu pojmova".[125] Ta analitička filozofija historije mnogo je jače povezana s filozofijom znanosti i spoznajnom teorijom nego s metafizikom. Analiza historijskog jezika i mišljenja u središtu je pažnje. Analitički filozof historije nije metafizički spekulativac, ali nije ni metodološki savjetnik. "Kao i filozof prirodne nauke, kritički filozof historije teorijski orijentiran, prvenstveno je zainteresiran za analizu historijskog jezika i za postizanje uvida u historiju kao formu spoznaje."[126] Za njega je, dakle, osnovni smisao filozofije historije, kao i u drugih analitičkih filozofa historije, prvenstveno problem historije kao znanosti i analiza njezina jezika, logika historijskog jezika i naracije. I on se distancira od dotadašnje uglavnom europske filozofije historije koja je nastojala shvatiti bit, razvoj i smisao historije kao objektivnog procesa i nastoji se ograničiti na historijske iskaze, stavove i izričaje, tj. na historiju kao znanost. Vidjeli smo da je to osnovna pozicija logičko-pozitivističke, analitičke filozofije historije. Zato i kaže da su "glavne teze ove knjige najbolje rezimirane ako se ima na umu naracija, tipičan govor koji upotrebljava historičar, jer se naracija sastoji primarno od singularno objašnjavajućega iskaza, sadrži singularne činjenične iskaze koji nisu objašnjavajući po obliku, i počiva u izvjesnoj mjeri na vrijednosnim sudovima koje izriče historičar".[127]

124 Morton White, *Vers une philosophie analytique de l'histoire, L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, sv. I, Pariz, 1950., str. 417.

125 M. White, *Foundations of Historical Knowledge*, New York – London, str. 1.

126 M. White, *ibid.*, str. 2. Iz ove se konstatacije vidi da su analitički filozofi historije *prvenstveno i nekad jedino* usmjereni na analizu logičke sintakse jezika, tj. na historiju kao znanost. To je za čitatelje važno naglasiti da bi shvatili što je zapravo predmet analitičke filozofije historije.

127 M. White, *ibid.*, str. 4.

White rezimira svoja stajališta na taj način da nastoji "pokazati (1) da naracije sadrže singularne kauzalne izričaje koji su praktički istiniti, (2) da oni uključuju kronike sastavljene od nekauzalnih singularnih izričaja koji su stvarno istiniti, (3) da oni sadrže postojanje generalnih izričaja koji su stvarno istiniti, i (4) da oni ne sadrže priziv na izvjesnu vrstu vrijednosnih sudova, dokaz ne završava tako dugo dok je prisutna uloga vrijednosnog suda".[128]

Inače White ne odbacuje u potpunosti sudove vrijednosti u historijskom istraživanju i procjeni događaja. Jedno od gotovo najvažnijih pitanja koje White postavlja jest da historičar mora često razlikovati dva pitanja u vezi s jednim izričajem: "Je li to istina?" i "Mora li to, prije nego neki drugi istiniti iskaz, biti učinjeno?" To postaje jasno kad on istrgne jedan uzrok između mnogih uzroka, ili jednu posljedicu i kada se usredotoči na jednu deskripciju onoga što se dogodilo, a ne na drugu. To su glavna pitanja njegova djela.

W. B. Gallie pripada također antihempelovcima te u svojemu djelu nastoji, kao i većina analitičara, pokazati i utvrditi vrstu razumijevanja u historičara, za razliku od razumijevanja u prirodnim naukama. Jednako je tako pokušao objasniti i prikazati relevantnost historijskih razmatranja za politički život, za praksu nauke i probleme filozofije.

U vezi s historijom kao naukom Gallie misli da je ono novo u njega što je "stavio težište na ideju naracije".[129] Ta ideja je logički primarna u usporedbi sa svim pitanjima s kojima su se kritički filozofi historije borili. I zato započinje s pitanjem što je historija, kao i s pitanjima historijskog razumijevanja i historijskog objašnjenja. Njegove ga analize dovode do zaključka da je "historijsko razumijevanje bitno različit način od onoga koji je ostvaren u prirodnim naukama pri otkrivanju novih zakona, ili pri učenju kako primijeniti ustanovljene zakone na ono što izgleda da su izvanredni slučajevi".[130] Historijsko razumijevanje ima veze i sa znanostima, ali je ono ipak sui generis, jer nastoji razumjeti kako je nastalo nešto posebno, partikularno.

Suprotstavljajući se mišljenjima da je historija za našu praksu nevažna i iluzorna, Gallie smatra da je ona korisna i moramo je imati na umu "na različite načine koji su veoma važni za bilo koji oblik civiliziranoga života".[131] Jer historijsko razumijevanje nam također može

128 M. White, *ibid.*, str. 7.

129 W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, London, 1964., str. 9.

130 W. B. Gallie, *ibid.*, str. 126.

131 W. B. Gallie, *ibid.*, str. 127.

često pomoći kako se u djelatnosti moralno opredijeliti, a što treba izbjegavati. O "metafizičkoj" orijentaciji historije kao znanosti Gallie je imao isto mišljenje kao i ostali analitički filozofi historije.

Engleski filozof *W. H. Walsh* napisao je dosta poznato djelo *An Introduction to Philosophy of History* (prvo izdanje 1951.) u kojemu je nekoliko poglavlja posvećeno i problematici s kojom se pretežno bave analitički filozofi historije. Za razliku od spekulativne filozofije historije, ta druga, kritička ili analitička filozofija historije se po Walshu prvenstveno bavi ovim problemima: a) historijskom i drugim oblicima spoznaje, b) istinom i činjenicama u historiji, c) historijskom objektivnošću i d) objašnjenjem u historiji. To su, ako tome dodamo probleme zakonitosti, determinizma, nužnosti i slobode – što je osobito došlo do izražaja u rješavanju problematike objašnjenja u historiji, svakako glavne teme ove filozofije historije, što smo već imali prilike vidjeti u ovom prikazu.

Osvrćući se na način izučavanja historije, Walsh smatra da je apsurdno objašnjavati historiju kao seriju svjesno planskih događanja. Ali jednako tako ne možemo kazati da čovjek katkada ne slijedi koherentnu politiku. I drugo, često je nemoguće dati objašnjenje jednostavnom obliku, nego historičar grupira historijska zbivanja, kretanja i generalne tendencije. To je Walsh nazvao procesom "of colligating events under appropriate conceptions" (povezivanje događaja pod odgovarajućim koncepcijama) prema Whewellovim terminima[132] koji je taj pojam i uveo u filozofska razmišljanja.

Taj pojam označava nastojanje historičara da grupira različite događaje zajedno, jer Walsh misli da to čini važan dio historijskog mišljenja. Historičar na taj način – koji nije i jedini – stvara koherentnu cjelinu događaja koje proučava. On treba razmotriti izvjesne dominantne koncepcije ili vodeće ideje koje osvjetljavaju određene činjenice, povezati ih i pokazati kako pojedine činjenice postaju u tom svjetlu razumljive. To je put, misli Walsh, da se dođe do boljeg objašnjenja pojava historijskog razumijevanja.[133]

Haskel Fain također se opredjeljuje za onu struju koja se nije slagala s Hempelovim stavovima. Osobito podcrtava utjecaj A. J. Ayera na taj logičko-pozitivistički smjer, posebno svojim djelom *Language, Truth and Logic* (1936.). I Fain nastoji objasniti razliku između filozofskoga i historijskog pristupa historijskim činjenicama i događajima. Jednako

132 W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, London, 1967., str. 61.

133 Vidi W. H. Walsh, *Colligatory concept in History*, P. Gardiner, *The Philosophy of History*, str. 133-134.

tako i iznijeti svoje mišljenje o problemu što ga je inaugurirao Hempel i Popper. "Pozitivističkom zahtjevu da kauzalno objašnjenje u historiji mora biti isto tako kao i u znanostima – osobito, da se kauzalno objašnjenje ne može postići bez eksplicitnoga spominjanja generalnih zakona – obični jezični odgovor je da pozitivistički stav stvara *filozofske* teškoće za historičara. Iako je historičar nesposoban izaći na kraj s generalnim zakonima historije, često pokušava kauzalno objasniti historijske događaje."[134] Kauzalni izrazi u običnom jeziku samo nam pokazuju da ne postoji jedan pojam uzročnosti nego grupa pojmova i da izvjestan "broj pojmova može biti uspješno primijenjen bez poznavanja generalnih zakona".[135]

Za njega u osnovi "covering-law model" historijskog objašnjenja "ne bi trebao biti središnja preokupacija u filozofiji historije".[136] U tome se slaže sa svim protivnicima Popper–Hempelove teorije. I on se više puta vraća na to pitanje, pa tako npr. konstatira da za razumijevanje funkcioniranja jednog sata nije potrebno "nikakvo poznavanje zakona mehanike, kao što ni za historičare nije potrebno da znadu išta o zakonima historije da bi otkrili i razumjeli mehanizam koji je osnova historijskih događaja".[137] Fain dapače misli da "covering-law model" čini medvjeđu uslugu ne samo izučavanju historije nego i drugim granama nauke.

Alan Donagan (1925.–1991.) također je jedan od poznatijih protivnika Popper-Hempelove teorije. Svoja je mišljenja iznio u radu *Explanations in History* (1957.). Navest ću neka njegova mišljenja iz članka o novim razmatranjima Popper-Hempelove teorije što je objavljen u jednom njemačkom zborniku o historiji i teoriji. Najprije pokušava iznijeti neke razlike u gledanjima Poppera i Hempela koje su ponajprije u tome što je Hempel dedukcijsku tezu nešto modificirao. On više ne zahtijeva da se treba explanandum deduktivno izvesti iz explanansa, nego samo da se iz explanansa *može* izvesti. Hempel također proširuje uvjete prema kojima bi jedan zakon bio dovoljan. Jednom riječi, Hempelovo formuliranje dedukcijske teze je nešto slabije nego u Poppera, a njegova formulacija "covering-law" teze ipak nešto jača. Razmatrajući ta pitanja Donagan zaključuje da ni Popper ni Hempel nisu dokazali svoju dedukcijsku tezu, tj. da se stav kako između određenih događaja postoji kau-

134 Haskel Fain, *Between Philosophy and History*, Princeton – New York, 1970., str. 7.

135 H. Fain, *ibid.*, str. 8.

136 H. Fain, *ibid.*, str. 309.

137 H. Fain, *ibid.*, str. 316.

zalna veza može znanstveno obrazložiti samo ako se dovede u vezu s empirijskim zakonima.

Donagan smatra da se Popper–Hempelova teorija samo prividno podudara s brojnim historijskim objašnjenjima. Opći zakoni koje bi se trebalo utvrditi u takvim objašnjenjima ili nisu nikakvi opći zakoni ili su jednostavno lažni. Ukratko rečeno, "ako je 'covering law' teza ispravna, onda sve do danas nije niti jednom historičaru uspjelo iznijeti pravo historijsko objašnjenje".[138] Razmatrajući dalje različita mišljenja o ovim pitanjima u Reschera, Joynta, Nagela, Mandelbauma, Evans-Pritcharda – Donagan zaključuje da historičarima ne stoje na raspolaganju nikakvi opći zakoni koje bi oni mogli upotrijebiti u svojim historijskim objašnjenjima. Neki su sociolozi, po njegovu mišljenju, postavili takve hipoteze, ali to su ponajprije krive hipoteze te ne mogu biti dokazom da historijska objašnjenja počivaju na općim zakonima. Donagan se u potpunosti slaže s Evans-Pritchardom koji je smatrao da zastupnici ove teze imaju pravo nastojati u socijalnoj antropologiji formulirati zakone koji bi bili analogni zakonima u prirodnim znanostima. Evans-Pritchard misli da takvi zakoni nisu do sada otkriveni nego da se uvijek radi samo o determinističkim, teleološkim i pragmatičkim tvrdnjama.[139]

Razmatrajući još neka pitanja u vezi s ovom tematikom, Donagan kaže da su neki predbacili njemu i drugima koji zastupaju ove teze (anticovering-law) da su protiv napretka socijalnih znanosti. Mandelbaum nas je nazvao "reakcionistima", te nas je doveo u vezu čak s novim pravcem analitičke filozofije koji se može nazvati analizom normalne jezične upotrebe, za razliku od "znanstveno-orijentiranog pravca analize" koji reprezentiraju "covering-law" teoretičari. "Razlika", zaključuje Donagan, "između reakcionista i barem nekih zastupnika 'covering-law' teze nije u tome da su ovi 'znanstveno orijentirani' a oni ne, nego u tome da reakcionisti znanstveni status historiografije akceptiraju takvim kakav on jest, dok su zastupnici 'covering-law' teze tako obuzeti prirodnim znanostima da historiografiju tek tada akceptiraju kao znanost kada ona sliči prirodnoj historiji."[140]

Donagan napominje kako neki smatraju da je kritika Popper-Hempelove teorije previše oštra i previše agresivna. Smatra da to u njega nije slučaj i da su mu njihovi radovi u mnogo čemu pomogli. Samo su dvije točke zbog kojih se on tako uzbudio da je bio možda preoštar u

138 Alan Donagan, Neue Überlegungen zur Popper-Hempel-Theorie, u zborniku *Seminar: Geschichte und Theorie* (ur. H. M. Baumgartner i J. Rüsen), Frankfurt na Majni, 1976., str. 189.

139 Vidi A. Donagan, *ibid.*, str. 194.

140 A. Donagan, *ibid.*, str. 205.

svojim primjedbama, iako to nije htio biti. "Prva se točka tiče shvaćanja da običan ljudski razum i socijalne znanosti daju historičarima stvarne zakone koje oni mogu primijeniti u historijskim objašnjenjima. Uza sav respekt prema sposobnim zastupnicima toga mišljenja ipak moram reći da mi ono izgleda kao neka opsjena. Druga točka se tiče činjenice da su se zastupnici 'covering-law' teze izjasnili da se socijalne znanosti koncipiraju kao 'teorijske znanosti' kako smatra Popper. Budući da težnja prema nedostižnom po sebi ne pokazuje niti niže osjećanje niti je štetna, ne bih nikoga sprječavao da konstruira takvu teorijsku sociologiju. Ipak je štetno ako se principijelni identitet socijalnih znanosti i historije previdi i istraživanje čovjekova djelovanja time osakaćuje što se socijalne znanosti pretvara u blijedu sliku fizike."[141]

Isaiah Berlin (1909.–1997.) pripada onoj grupi i struji analitičke filozofije historije koja je oštro pravila razliku između prirodnih i društvenih znanosti kao i njihove metodologije istraživanja. Za njega je potpuno promašena "predodžba da se historija pokorava zakonima, bilo prirodnim bilo natprirodnim, da je svaki događaj u ljudskom životu element u nužnom obrascu koji ima duboke metafizičke izvore".[142] To je u biti staro teleološko stajalište čiji korijeni sežu do početaka ljudskog mišljenja. A to stajalište je izrazito antiempirijsko. Takve tvrdnje su u biti besmislene i dovode do takvog zaključka da je individualna odgovornost iluzija. Metafizičko i znanstveno stajalište imaju zajednička obilježja u tome što smatraju da objasniti znači supsumirati pod generalnu formulu; pokazati zakone koji pokrivaju beskonačni broj instancija. Tako da je poznavanjem svih relevantnih zakona moguće iskazati ne samo ono što se dogodilo nego i zašto se dogodilo. "Iako dakle ton tih dvaju oblika determinizma može biti različit – prvi znanstveni, humanitarni i prosvjetiteljski, drugi furiozan, apokaliptičan i ne malo sadističan – oni se slažu u ovome: da svijet ima neki smjer i da se smjer i zakoni mogu u izvjesnom stupnju otkriti ako se upotrijebe primjerene tehnike istraživanja; osim toga da djelovanje tih zakona mogu jedino shvatiti oni koji uviđaju da su životi, karakteri i djela individuuma, i mentalna i fizička, upravljana od jedne šire 'cjeline' kojoj oni pripadaju, i da je nezavisni razvoj te 'cjeline' ono što čini takozvane 'snage', u kojim terminima istinski 'znanstvena' (ili 'filozofska') historija mora biti formulirana."[143]

Svima njima je zajedničko što eliminiraju pojam individualne odgovornosti. Berlin misli da je granica između slobode i kauzalnih zakona

141 A. Donagan, *ibid.*, str. 206.

142 Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, London, 1959., str. 13.

143 I. Berlin, *ibid.*, str. 24.

praktično pitanje. Znanje toga je moćan i neophodan lijek za neznanje i iracionalnost, i daje nam nove tipove objašnjenja – historijsko, psihološko, sociološko, biološko – što je prijašnjim generacijama nedostajalo. Zato se ujedno i nastojalo odbaciti vrijednosne sudove iz društvenih nauka, osobito historije, što po Berlinu počiva na konfuziji o ciljevima i metodama humanističkih istraživanja. "To je jedna od najvećih i najdestruktivnijih zabluda posljednjih stotinu godina."[144]

Berlin se dakle ne slaže niti s determinističkim objašnjenjem ljudskog djelovanja, a to znači i historije, niti s relativizmom koji opravdava svaku akciju. "Ako izgubimo slobodu djelovanja, ni u kojem slučaju ne možemo više osuđivati niti biti osuđivani za jedan svijet koji je u velikoj mjeri izvan naše kontrole."[145] Ali se Berlin protivi unošenju moralnih kategorija i suđenja u vezi s historijskim ličnostima i njihovim djelima. Takvo prosuđivanje je više komentar o nama samima a ne o faktima.

H. G. Wood (1907.–1991.). Na sličnim pozicijama kao I. Berlin, a i pod njegovim utjecajem kako sam kaže, objavio je Wood svoja predavanja održana na King's Collegeu u ožujku 1957., pod naslovom *Freedom and Necessity in History*. Jedinstvenost, jednokratnost je i za njega obilježje historijskih događaja, ali njihova jedinstvenost može biti toliko slična da se razlike potiru. Kritički raspravljajući s hempelovcima, Wood je smatrao da je historija znanost sui generis te ne može biti stvarno znanstvena u restriktivnom smislu kako ga upotrebljavaju pozitivisti i neki empiričari. Historija nema zadatak istraživati i utvrđivati generalne zakone nego specifična zbivanja. Na primjeru triju poznatih historijskih osvajanja: normanskoga u Engleskoj i španjolskoga u Meksiku i Peruu, Wood konstatira da historičaru "nije stalo da utemelji neki opći zakon na zajedničkoj karakteristici svih triju osvajanja. Prije je njemu stalo da otkrije posebne karakteristike svakog od tih osvajanja, da procijeni utjecaj svakoga na daljnju historiju svih naroda koji su bili pod njihovim utjecajem".[146]

Raspravljajući o historijskoj slobodi i nužnosti, imajući ponajprije na umu koncepcije Marxa, Engelsa i G. Childea, Wood se slaže da postoje proizvodne snage, socijalne organizacije i kultura, ali se ne slaže da među njima postoji nužna genetička kauzalna veza. "Ta tri elementa koegzistiraju i oni su u međusobnom djelovanju i ovisnosti. Oni nisu sukcesivni elementi u jednom kauzalnom lancu."[147] Jednako tako teh-

---

144 I. Berlin, *ibid.*, str. 53.

145 I. Berlin, *ibid.*, str. 73.

146 H. G. Wood, *Freedom and Necessity*, London, 1957., str. 19.

147 H. G. Wood, *ibid.*, str. 36.

nološki proces ne pripada sferi fizikalne kauzalne nužnosti nego sferi ljudske prirode, ljudskih odluka i djelovanja. Uvjete u kojima čovjek djeluje nije sam odabrao, ali ih je on stvorio, a nisu prirodne, fizičke snage neovisne o čovjeku.[148]

Što se tiče budućnosti, ona nije predeterminirana nikakvim fizikalnim zakonima ili prirodnim procesom. Situacija u kojoj čovjek djeluje dana je, već postoji i ne može se izabirati. "Ali naš odgovor na izazove s kojima smo suočeni nije diktiran samom situacijom. Kako mi djelujemo, ovisi o našoj spoznaji i našoj vjeri."[149]

Na kraju se Wood osvrće na probleme revolucije, sile i nedostatak povjerenja, na ruska i oprečna indijska iskustva, zastupajući mogućnost samilosti, poštenja. Fanatici koji guše sva osjećanja viteštva diskvalificiraju sami sebe za moralne vođe. "Materijalno i spiritualno dobro čovječanstva mogu promicati samo oni koji su dovoljno skromni da se poboljšaju, koji žele biti ukorijenjeni u Carstvu Božjem."[150]

Robert Stover je 1985. objavio knjigu *The Nature of Historical Thinking*. Bila je napisana kao 31. svezak jedne znanstvene serije koja je namijenjena historičarima i studentima, s glavnom temom o prirodi historije, kako pisati historiju i kako se ona priopćava drugima. Prvotna razmatranja tih pitanja dovode Stovera do zaključka da se može govoriti o historijskom determinizmu, ako možemo potpuno kauzalno objasniti jedan partikularni događaj.

U svojim kritičkim razmatranjima bavi se koncepcijama Collingwooda, Draya, Gardinera, Scrivena da bi došao do sljedećih zaključaka: "Opširna diskusija u ovom poglavlju o historijskom 'značenju' bila je nužna da bismo odgovorili na prigovore u vezi sa stajalištima da svako ljudsko događanje, ne isključujući ni racionalnu akciju, može biti mišljeno deterministički. Usput smo naglasili različitost drugih načina bavljenja smislenim ljudskim fenomenima koji su otvoreni historičaru, načina koji bez obzira kompromitira prirodni red inteligibilnosti."[151]

148 Ovome želim dodati samo to da je to mišljenje identično Marxovu, Engelsovu i Childeovu, kao i mnogih marksista.

149 H. G. Wood, *ibid.*, str. 43. I u ovom slučaju bi se trebalo praviti važnu distinkciju. Čovjekova historija u velikoj mjeri ovisi o njegovu angažmanu, ali uvijek u danim historijskim okolnostima koje su bile u velikoj mjeri determinirane i ujedno su i ljudsko djelo. Ali budućnost prirode, naše Zemlje i Sunčeva sistema, koji su bitne pretpostavke ljudske egzistencije, u potpunosti su fizikalno determinirani. A to za čovjeka nije irelevantno pitanje.

150 H. G. Wood, *ibid.*, str. 68.

151 Robert Stover, *The Nature of Historical Thinking*, New York – London, 1985., str. 112.

Bez obzira na specifičnost historijskog i bez obzira na to što za objašnjenje može biti "pluralitet uzroka", historijsko mišljenje ne može se odvajati od prirodnog reda istraživanja kojemu je ideal deterministička inteligibilnost. Ali, historičaru je problem da odredi i iznađe "determinirajuće uvjete *ove* revolucije, *ove* migracije, *ovu* poslovnu krizu itd. Dodajmo, ako *nema* spremnu 'covering' generalizaciju, mora formulirati i verificirati jednu koja pokriva specijalnu kombinaciju, recimo uvjete koji determiniraju revoluciju pretpostavljenu partikularnim događajem koji je u pitanju".[152] Osnovna Stoverova preokupacija u ovom djelu je, kako vidimo, da odredi historiju kao znanost i da upozori na jedinstvo i razlike historijskog i ostaloga znanstvenoga metodskog postupka i objašnjenja. Zato se posebno osvrće na Berlinovu indeterminističku koncepciju, koju je nešto kasnije zastupao i Popper, ne slažući se s njegovim osnovnim gledanjima. Na kraju, postavljajući problem antropologije u vezi s historijskim mišljenjem, Stover smatra da postoje dva puta našega konfrontiranja sa svijetom i postavljanja pitanja o njegovoj inteligibilnosti. Ljudsko biće ima mogućnost smislene, promatračke konfrontacije sa svijetom i terminima prirodnoga reda i u terminima komparativne preferabilnosti alternativnih uvjeta i akcija. A ta inteligibilnost je relativna prema stajalištima s kojih se kritički promatra. "Inteligibilnost je funkcija misaonoga stajališta."[153] Međutim, bez obzira na različita gledanja o shvaćanju personaliteta, Stover zaključuje da nije moguće dati jedinstveni koncept čovjeka, niti jedinstvenu samospoznaju. To stajalište odbacuje mišljenje da postoji samo jedan put pomoću kojega posebna ljudska događanja postaju inteligibilna. A to je "osnova za pluralističku koncepciju o inteligibilnosti posebnih ljudskih događanja".[154]

Uz prikaz većine poznatijih zastupnika analitičke filozofije historije treba još spomenuti *Michaela Scrivena* koji pripada struji antihempelovaca, smatrajući da se historijska objašnjenja ne mogu zasnivati ni na kakvim zakonima. O toj problematici su pisali i O. Oppenheim, A. M. Mac Iver, L. Mint, C. B. Join, N. Recher i dr.

Također, objavljeno je i nekoliko zbornika. Osim već spomenutih u redakciji P. Gardinera, S. Hook je objavio zbornik *Philosophy and History, a Symposium* (1963.), *Hans Meyerhof* je izdao antologiju *The Philosophy of History in our Time* (1959.) u kojoj su uvršteni i neki analitički filozofi historije. Nešto slično načinio je W. Dray s prilozima

152 R. Stover, *ibid.*, str. 123.

153 R. Stover, *ibid.*, str. 266.

154 R. Stover, *ibid.*, str. 267.

Rubinoffa, D. Bouchera, J. Huntera, M. Kausza, K. Fella, P. Christiansona, L. Pompa, W. Dussena, pri čemu Dray daje komentare o radovima objavljenim u zborniku. I sam je Dray uredio zbornik *Philosophical Analysis and History* (1966.) u kojemu sudjeluju svi poznatiji predstavnici analitičke filozofije historije.

S obzirom na to što je analitička filozofija historije cijela jedna struja u suvremenoj, prvenstveno anglo-američkoj, filozofiji, potrebno je osvrnuti se na njezine rezultate u cjelini.

Ponajprije smatram da veliki dio te tematike i načina njezina rješavanja ne pripada filozofiji historije kakvu je poznajemo od njezina nastanka. Te teme pripadaju ili filozofiji ili znanosti o historiji (ili teoriji historije kako je neki nazivaju) a ni u kojem slučaju, s nekim iznimkama, filozofiji historije. Već samo usmjerenje na *historiju kao znanost*, na analizu historijskih izričaja, njihovih logičkih i semantičkih struktura, na zadatke i metode historijske znanosti itd. pripada ili semantici ili znanosti o historiji koja se već u priličnoj mjeri formirala od sredine prošloga stoljeća (Droysen) do danas. Sasvim je razumljivo da pri tome, jer se radi o predmetu historije, postoji izvjesna i zajednička problematika o tim temama kod filozofije historije i znanosti o historiji. A ako ova analitička filozofija historije nastoji logički i spoznajno-teorijski sagledati i definirati pojedine fundamentalne filozofske pojmove kao što su zakon, slučaj, nužnost, determinizam, sloboda itd., njezin je posao opravdan i koristan, jer je analiza osnovnih pojmova i njihovo sve veće preciziranje stalni zadatak filozofije. A to je, opet naglašavam, ontološka, dakle filozofska, problematika koja je oduvijek u gotovo svakoj filozofiji bila zastupljena. (Vidi od najnovijih djela golemo djelo N. Hartmanna *Der Aufbau der realen Welt* i *Möglichkeit und Wirklichkeit* ili analizu kategorija u novijoj filozofiji.)

Iskazi kao iskazi ili izričaji, sudovi i formulacije mogu se, naravno, logički analizirati što je predmet logike i lingvistike. Ali, ako se previdi ili ne prizna njihova ontološka zasnovanost, oni ostaju u zraku i neobjašnjivi. Svaki misaoni stav, bez obzira na to je li u prirodnim naukama ili u društvenim, može se verificirati samo ako se usporedi s predmetom ili praksom na koje se odnosi. To je zadatak filozofije, ako se radi o općim sudovima i kategorijama, a ne filozofije historije. Filozofiju historije interesira kako ti pojmovi "funkcioniraju" u povijesnom svijetu, dakle na tlu jedne nove prirodne stvarnosti – historije. Onako kako tu tematiku uglavnom tretiraju analitički filozofi historije, sa svojim primjerima: što je uzrok pucanja jednog rezervoara u motoru, zašto se dogodio sudar raznih vozila, je li uzrok oboljenja od malarije ubod komarca, zašto neko dijete baca čavle u juhu, zašto je za slavlja u Monaku izvješena i američka zastava, što znači iskaz da je Cezar umro ili da

se bitka kod Hastingsa odigrala 1066. godine itd., sve su to pitanja ili problemi preko kojih se mogu rješavati uzročno-posljedični, dakle odnosi determinacije, ali nikako odnosi na tlu historije i njezini procesi. Dakle, kako se kategorije uzroka, determinacije, slučaja, slobode itd. specifično prelamaju i iskazuju na tlu historije, u objektivnoj sferi historijskog bivstva – to su prava pitanja filozofije historije.

Svakako da postoje razlike između bivstva prirode i bivstva historije, jer je historija u biti djelo čovjeka koji ima svijest kao i svoje ciljeve, želje, interese, potrebe itd. koji su uvijek prisutni i imanentni čovjekovoj materijalnoj, duhovnoj i političkoj praksi stvaranja svojega vlastitog svijeta – historije.

Analitička filozofija historije odbacuje historiju kao objektivno zbivanje i smatra da su to, kao i cjelokupna metafizička problematika, besmislice. Međutim, ako se cjelokupna filozofska tematika svede na logičko-semantičku analizu iskaza, stavova i sl. što jest uvijek lingvistički, semantički problem, problem verifikacije tih stavova, problem njihove istinitosti ili neistinitosti, objektivnosti ili subjektivnosti ostaju u zraku ako se, kako sam već rekao, ne konfrontiraju s određenim *objektivnim* procesima o kojima stavovi govore.

Ove kritičke primjedbe su već izrečene pa tako mogu uputiti na dobrog poznavaoca te filozofije K. Achama, koji je pisao da nije održivo dijeljenje teorije, induktivnih uopćavanja i hipoteza od historijske stvarnosti.[155] Bolje rečeno, nije održivo, u filozofiji i znanosti, smatrati da je dovoljna analiza samo našega mišljenja, naših izričaja, stavova, sudova itd. kao da oni postoje sami po sebi i za sebe i ne odnose se prema nečemu što postoji i kao jedan objektivni historijski proces, kao objektivno ljudsko djelo ili, ako hoćemo, objektivizirani um.

Historijsko objašnjenje je objašnjenje nečega realnog, historijski ontološkog, a ne samo strukture našega jezika, ako hoćemo historijsko-filozofski razmatrati i promišljati jedno zbivanje. Zato i istinitost, točnost i objektivnost jednog stava ne ovisi o strukturi tog izričaja, nego o tome da li on više ili manje točno objašnjava, razumije, percipira jedno objektivno zbivanje, koje većina analitičkih filozofa historije smatra metafizikom pa zato i besmislicom. Međutim, upravo je besmislica ostajati na takvom jednostranom i ograničenom stavu. Previše je velika samouvjerenost, ali i slabost, analitičara kad misle da je moguće gotovo cjelokupnu dosadašnju filozofiju historije proglasiti metafizikom i

155 Vidi Karl Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg – München, 1974., str. 60. Acham je zbog toga nazvao taj pravac "ahistorijskom teorijom historije". To mišljenje zastupa i I. S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts,* sv. 1, Berlin, 1964., iako se s mnogim njegovim kritičkim stavovima i uopće odnosom prema filozofiji 20. stoljeća umnogome ne slažem.

baciti je ad acta. Ipak bi morali biti barem skeptični prema stavu da su najbolji umovi čovječanstva bili u totalnoj zabludi.

Mogli bismo kazati da u većine analitičkih filozofa historije prevladava formalno-logički a ne dijalektički način mišljenja. To osobito dolazi do izražaja u onih koji su pisali o problemu nužnosti, slučajnosti i slobodi. Njihove kritičke opservacije u vezi s krutim, jednostranim determinizmom bile su ispravne, iako je sve to već poznato u europskoj filozofiji i filozofiji historije. Zastupajući takvo stajalište filozof ne može objasniti problem čovjekove slobode, odgovornosti, etičnosti itd. Međutim, taj se problem ne može riješiti tako da se radikalno suprotstave nužnost i sloboda, da se ostane na stajalištu ili determinizma ili slobode. Jer mi smo svjedoci i determinizma u prirodi i historiji, kao i slobode, koja već u organskoj prirodi, u razvijenijih životinjskih vrsta, postoji u rudimentarnom, nerazvijenom obliku. Ako ostavimo po strani problem posve opće determinacije, zakonitosti historije, o čemu još uvijek vladaju oprečna mišljenja, u specifičnim i pojedinačnim prilikama i procesima ništa nije nužno da mora biti tako kako se dogodilo. Jer, uvijek postoje u historijskim procesima razne i mnogostruke mogućnosti. Sloboda čovjekova opredjeljenja, odabira, uvida itd. što nije pasivan nego stvaralački akt, bitan je sastavni dio toga historijskoga kretanja. Ali je ta slobodna ljudska akcija koja je, kako rekoh, također historijska konstanta, ipak ograničena, uvjetovana stupnjem razvoja ekonomskog i duhovnoga, kulturnog razvoja i odnosima različitih socijalnih snaga društva. Prema tome, niti je ljudska aktivnost u potpunosti determinirana vanjskim okolnostima niti je ljudska sloboda nezavisna od tih okolnosti.

Ne može se u danim, određenim historijskim okolnostima, a one su uvijek posebne i svojevrsne, ostvarivati nešto što tim okolnostima uopće ne odgovara, što u njima nije dano barem kao mogućnost. Ne može se u srednjemu vijeku ostvarivati liberalna država ili socijalizam – iako je bilo i takvih zamisli i pokušaja, kao ni krajem dvadesetog stoljeća feudalno društvo, a u nerazvijenim plemenskim društvima razvijeni oblici suvremene demokracije ili države blagostanja. Svaki historijski radikalni voluntarizam, koji nije vodio računa o stupnju materijalne i kulturne razvijenosti jedne zemlje (a to znači i svakoga pojedinca) morao je doživjeti historijski debakl, kao što je bio slučaj mnogih kršćanskih grupa (tzv. hereze) koje su htjele ostvariti prvobitne kršćanske ideale jednakosti, pravde, humanosti itd., isto tako kao i suvremenih socijalističkih pokreta da u kratkom vremenu ostvare u nerazvijenim zemljama velike humanističke ideale socijalizma i komunizma.

Ne možemo, međutim, reći da je sav ovaj trud analitičara bio nepotreban ili promašen. Već sam rekao da je za rješavanje mnogih pitanja znanosti o historiji (ne filozofije historije) bio od značenja. Jednako tako

intencija za analizu i preciziranje osnovnih kategorija važna je za svaku filozofiju, a posredno je korisna i za filozofiju historije jer ona barata istim kategorijama. Uza sve to, cijelu tu struju smatram pozitivnom i zato što je negativno nastrojena prema svim transcendentnim, neempirijskim i izvanprirodnim entitetima, što je za razvoj ljudskog duha i racionalne misli od velikog značenja.

* * *

Nakon Drugoga svjetskog rata poznati historičar ruske revolucije *Edward Hallet Carr* (1892.–1982.) i suvremenik Toynbeeja objavio je malo ali važno djelo *What is History?* (1961.). Carr je studirao u Londonu i Cambridgeu, a 1916. godine angažira se u Foreign Officeu gdje radi različite poslove do 1936. kada napušta državnu službu i postaje profesor, predajući međunarodnu politiku, na University Collegeu of Wales, Aberystwyth, a kasnije u Oxfordu i Cambridgeu. Glavno djelo mu je *Historija sovjetske Rusije* u šest svezaka, *Boljševička revolucija* 1917.–1923. te *Socijalizam u jednoj zemlji* 1924.–1926.

Na prvo pitanje koje postavlja, što je historija? Carr navodi razna mišljenja i ne slaže se sa skepticizmom u pogledu mogućih pitanja o historiji, ali isto tako naglašava da je i svaki historičar dio i dijete svojega vremena. Zato je prvi odgovor na pitanje što je historija (kao znanost), da je "ona stalni proces uzajamnog djelovanja između historičara i njegovih činjenica, beskonačni dijalog između sadašnjosti i prošlosti".[156]

Carr je kritički realist kao i veliki dio modernih filozofa i znanstvenika, pa izričito tvrdi da mu za razumijevanje i objašnjenje historije nisu potrebni niti Božja providnost niti svjetski duh, objavljena sudbina niti bilo kakve druge apstrakcije koje se katkad suponiraju da vode tok događaja. I ja bih, kaže Carr, potvrdio bez ograničenja Marxov stav: "Historija ne čini ništa, ona ne posjeduje nikakvo golemo blago, ne bije bitke. To je zapravo *čovjek*, realno živi *čovjek* koji to sve čini, koji posjeduje i bori se."[157]

Historija i revolucije počivaju na djelovanju milijuna pojedinaca, ljudi koji su empirijski i konkretno dani. Jednako tako treba reći da i djelovanja ne dovode uvijek do onih rezultata koje su ljudi iščekivali u svojemu historijskom angažmanu.

Historijski faktor jesu fakti o individuumima, ali ne činjenice o izoliranim individuumima; niti činjenice o stvarnim ili umišljenim moti-

156 Edward Hallet Carr, *What is History?*, London, 1961., str. 30.

157 E. H. Carr, *ibid.*, str. 49.

vima koje individuumi smatraju da se nalaze u osnovi tih akata. "To su činjenice o odnosima individuuma međusobno u društvu i o socijalnim silama koje iz tog djelovanja individuuma proizvode posljedice često različite, katkad i suprotne od posljedica koje su oni namjeravali postići."[158]

U tomu realnom procesu i veliki ljudi imaju svoje određeno mjesto kao utjelovljenja i ujedno kao stvaraoci socijalnih snaga koje mijenjaju lice svijeta i mišljenja ljudi.

Historičar je isto tako društveno uvjetovan kao i svaki drugi čovjek. Zato je Carr već na početku svojega prvoga predavanja rekao da naš pogled na historiju odražava naš pogled na društvo. Historija kao znanstvena spoznaja prošlog zato je i prožeta relativizmom. Vrednote (jednakost, jedinstvo, pravda itd.) ovise o historijskim uvjetima i mijenjaju se od epohe do epohe. Svaka grupa ima svoje vrednote i štiti se od utjecaja drugih. Iluzija je da ima apstraktnih individua ili apstraktnih vrednota. "Ozbiljni historičar je onaj koji priznaje historijski uvjetovani karakter svih vrijednosti, a ne onaj koji ustvrđuje za svoje vrednote neki objektivitet s one strane historije."[159]

Carr se suprotstavlja shvaćanju da historija nije znanost i odlučno zastupa mišljenje da je historija ne samo kretanje, promjena nego i napredak.

U posljednjemu, šestom poglavlju koje ima naslov Horizont se proširuje, Carr govori o suvremenim historijskim procesima koji za njega znače najdublje promjene u dosadašnjoj historiji, a rezultat su prvenstveno znanstvenog napretka. Moderni čovjek je svjestan svoje prošlosti i samoga sebe. Svjestan da su prošlost, sadašnjost i budućnost povezane beskrajnim lancima. Razmatra razna shvaćanja o društvu i historiji (Descartes, Rousseau, Lincoln, Hegel, Marx, Lenjin, Freud – za kojega smatra da nadopunjuje Marxa). Nakon Marxa i Freuda, misli Carr, nema nikakvog opravdanja za historičara da se ponaša kao samosvjesni individuum izvan društva i historije. "To je vrijeme samosvjesnosti i historičar može i treba znati što čini."[160]

158 E. H. Carr, *ibid.*, str. 52. Na drugom mjestu Carr je pisao: "Društvo i individuum su nerazdvojivi; oni su nužno i komplementarni u odnosu jedan prema drugom, ne u suprotnosti... Svako ljudsko biće u bilo kojem stadiju historije ili pre-historije rođeno je u nekom društvu i od njegovih najranijih godina oblikovano je od tog društva. Jezik kojim on govori nije njegovo nasljedstvo, nego socijalna akvizicija grupa u kojima je rastao. Jezik i okolina pomažu određenju karaktera njegova mišljenja: njegove najranije ideje potječu od drugih" (E. H. Carr, *ibid.*, str. 31).

159 E. H. Carr, *ibid.*, str. 84.

160 E. H. Carr, *ibid.*, str. 139.

Proces promjena u dvadesetom stoljeću nije gotov pa Carr želi istražiti neke najvažnije prijelazne fenomene:

Prvo, danas se zbiva sve snažniji prijelaz na plansku proizvodnju. Na ovisnost ekonomskih procesa o čovjekovim uvidima i odlukama. Čovjek postaje svjestan ekonomskih zakona i nastoji na njih utjecati, svoju ekonomsku sudbinu usmjeriti svjesnim djelovanjem. To je jedan od najvažnijih aspekata revolucije 20. stoljeća. To je nova socijalna revolucija koja pokazuje ne samo razvoj znanosti i tehnologije nego i širenja uma koji mora ići ukorak s njima." Što sam nazvao ekspanzijom uma u našoj revoluciji dvadesetoga stoljeća ima za historičara posebne konzekvencije; jer ekspanzija uma znači, u biti, pojavljivanje u historiji grupa i klasa naroda i kontinenata, koji su dosad bili izvan nje." [161]

Drugo, upozoravajući i na neke opasnosti u tom razvoju uma, Carr smatra da se te opasnosti na rješavaju zaustavljanjem toga procesa, jer je to nemoguće, ili vraćanjem na staro, nego širenjem i jačanjem upotrebe uma. Ta snažnija i šira upotreba uma "izvanredan je primjer progresa u historiji. To je možda najizrazitiji i najrevolucionarniji fenomen našega vremena."[162]

Treće, daljnji aspekt progresivnih revolucionarnih promjena jest promijenjeni oblik svijeta. Premještanje od 15. i 16. stoljeća svjetskog tržišta sa Zapada i Sredozemlja na Atlantik te važnost i utjecaj SAD-a u tim procesima, kao i buđenje i sve jači razvoj golemih masa Istočne Europe, Azije i Afrike – sve su to fenomeni koji presudno oblikuju modernu historiju. Ne mogu se zatvoriti oči na razvoj i utjecaj Japana koji je još početkom ovoga stoljeća pobijedio Ruse, na razvoj ruske revolucije od 1905. i 1917. koja utječe na nacionalne i revolucionarne procese u Aziji (Iran, Turska, Kina) itd., sve su to progresivna kretanja i jačanje svijesti u prije zaostalim zemljama.

Na kraju Carr raspravlja, ali i polemizira, s liberalnim i konzervativnim historičarima i filozofima (L. Namier, Oakeshott, K. Popper, Trevor-Ropper, Morison) koji su se bojali radikalnijih promjena, i to u jednom vremenu, kaže Carr, koje se brže i radikalnije mijenja nego bilo koje drugo u ovih 400 godina. On ne misli da je stajanje na mjestu ili blaga postupnost rješenje, i zato na kraju djela kaže da će on "promatrati jedan svijet u pobuni i u bolovima i odgovoriti s istrošenim riječima jednoga velikog znanstvenika: 'Pa ipak se kreće'."[163]

Možemo zaključiti da je Carr bio ne samo izvrstan stručnjak kao historičar nego da je i o historiji, i kao znanosti i kao realnom kretanju i

161 E. H. Carr, *ibid.*, str. 148.

162 E. H. Carr, *ibid.*, str. 146.

163 E. H. Carr, *ibid.*, str. 156.

razvoju, imao razvijen kritičko-realistički stav u duhu modernoga i neprevladanog historizma. On je u biti bio oštrouman realistički i dijalektički mislilac kojega nisu zbunjivale niti historijske determinacije, kao ni sloboda čovjekova odlučivanja. Bez jednoga i drugoga ne može se razumjeti historijski proces.

Šezdesetih godina objavio je *Sidney Hook* (1902.–1989.) djelo o herojima *The Hero in History* (1965). Hook je bio profesor filozofije na Sveučilištu New York i jedan od rijetkih američkih filozofa koji je dobro poznavao historijat Marxova filozofskog i idejnog razvoja. Ta svoja istraživanja objavio je u djelima *From Hegel to Marx* (1950.) i *Marx and the Marxist* (1955.).

Iako nije bio marksist, Hook je imao visoko mišljenje o Marxu kao i o njegovim bitnim idejama koje su, po njegovu mišljenju, snažno djelovale na modernu filozofiju i nauku. Marx je za Hooka demokratski socijalist, a ne totalitarist. "Marx je bio demokratski socijalist, svjetovni humanist i borac za ljudsku slobodu."[164] Marx je drukčije zamišljao socijalizam od onoga što se ostvarilo u SSSR-u. I zato on smatra da u suvremenoj svjetskoj historiji "nije od odlučujuće važnosti način ekonomske proizvodnje nego način političkog odlučivanja što je odlučujuća važnost. Tako dugo dok politička sloboda i demokracija postoje kao način političkog života, ekonomija može biti humanizirana i dovedena u sklad sa zamišljenim moralnim idealima."[165]

U svom djelu o herojima u historiji Hook razlikuje heroja (junaka, veliku ličnost) od drugih ljudi, te je i historija ljudskih djela ujedno i historija velikih ličnosti. Hook razlikuje heroja, veliku ličnost koja je historijski utjecajna (eventful man) i ličnost koja historiju oblikuje i stvara (event-making man). Hook pristaje na socijalni determinizam, ali "pročišćen". On ne samo da želi izbjeći historijski fatalizam nego smatra da su uvijek na sceni različite mogućnosti, te postoji i mogućnost različitih odluka. Te odluke nisu apstraktne nego ovisne o kompleksnosti svake historijske situacije. Tako možemo predvidjeti neku revoluciju i rat, "ali ne uvijek i njihov ishod. Ishod može katkad ovisiti o karakteru vodećih ličnosti."[166]

Važno je pitanje postoje li uopće takve alternative. Hookovo je mišljenje da takve mogućnosti odluke postoje i postojat će, što po njegovu

164 Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, The Michigan University Press, 1971., str. 2.

165 S. Hook, *ibid.*, str. 9.

166 S. Hook, *The Hero in History*, Boston, 1965., str. 113. I nešto dalje pisao je Hook: "Egzistencija mogućih alternativa razvoja u jednoj historijskoj situaciji pretpostavka je važne akcije heroja" (*Ibid.*, str. 114).

mišljenju nije u proturječju sa znanstvenim determinizmom, ali proturiječi monističko-organskom determinizmu. Hook smatra da to njegovo stajalište da čovjek, historijski stvaralac (heroj) ima odlučujući utjecaj na određeno vremensko razdoblje historijskih zbivanja, ne znači da napušta vjeru u uzročnu povezanost, kao ni da zastupa bezuvjetnu slučajnost. On misli da velike ličnosti imaju "relativno nezavisni utjecaj – *nezavisni od uvjeta koji determiniraju alternative*",[167] i da su drugi relevantni faktori u tom slučaju od sekundarne važnosti. Zato Hook zaključuje da su "*slučajna zbivanja u historiji od goleme važnosti, ali dokaz njihove važnosti je samo zato moguć jer svi događaji nisu slučajni*".[168] Vrline i poroci ljudi mogu biti snažne historijske snage što uopće ne negira shvaćanje socijalnoga determinizma.

Hook se, naravno, ne slaže s Carlylovom "metafizikom ličnosti", jer velika ličnost ne može imati utjecaj na historijska događanja ako ne služi izvjesnim socijalnim, grupnim interesima, bez obzira na to jesu li oni ekonomske, nacionalne ili psihološke prirode. Ali pri svemu tome on ima znatnu mjeru slobode odlučivanja koje će interese prihvatiti i za njih se založiti, a koje ne.

U X. poglavlju Hook daje veoma interesantna razmišljanja o ruskoj revoluciji koja se mogu rezimirati u nekoliko osnovnih stavova. Prvo, Hook smatra da je osim Prvoga svjetskog rata događaj koji je imao najveće i najteže posljedice u dvadesetom stoljeću bila ruska Oktobarska revolucija. Pod tim Hook smatra da je ona snažnije utjecala na politička, socijalna i ekonomska zbivanja u svijetu od bilo kojega drugog događaja. Drugo, ruska revolucija nije bila neizbježna. Treće, ona je pobijedila zahvaljujući Lenjinovu vodstvu i, četvrto, kulturni, politički i djelomično ekonomski život svijeta sasvim drukčije bi se odvijao da nije bilo ruske revolucije.[169]

S obzirom na suvremena kretanja i perspektive svjetske zajednice Hook je bio dosljedan protivnik fašizma i svakoga totalitarizma i smatrao je da je jedina alternativa tim sistemima demokracija i razvoj prema planskoj ekonomiji. Alternativa je dakle "fuzija ekonomske tendencije prema planskoj privredi s vrijednostima i metodama demokracije. Fašizam ili demokratsko održanje i druga mogućnost – to je neumoljiva alternativa našeg vremena".[170] Kako vidimo, Hook smatra, za razliku od mnogih kritičara planske ekonomije, da "kolektivizam" ne mora biti totalitarizam. Razvoj današnjega društva ide prema kolektivizmu. Po-

167 S. Hook, *ibid.*, str. 116.

168 S. Hook, *ibid.*, str. 117.

169 Vidi S. Hook, *ibid.*, str. 184.

170 S. Hook, *ibid.*, str. 150.

vik da se vratimo na vrijeme "slobodne ekonomije" jednako je tako besmislen kao povik da se vratimo "seljačkom gospodarstvu". Nije nimalo razumno da se odupiremo nečemu što izgleda da je ireverzibilni trend, nego da odredimo što država treba raditi i koliko daleko kolektivizam u proizvodnji treba ići. O slobodnom poduzetništvu odlučuje država. Ali zato moraju i glavne institucije kao što su sindikati, zadruge, sudovi, štampa, crkve i mjesta akademskog obrazovanja biti neovisni o državi. "U mjeri u kojoj zastupamo demokratsku filozofiju, ne možemo povjeriti današnje političke i socijalne izbore nekom čovjeku koji oblikuje događaje (event-making man) ili nekoj nekontroliranoj eliti. Kao demokrati, svako naše planiranje mora biti planiranje za slobodno društvo u kojemu svaki građanin može participirati u određivanju kolektivne politike. Razumna politika planiranja, usmjerena na oslobađanje različitih talenata, može dakle osigurati očuvanje područja privatnog života u kojemu je svaka ličnost slobodna da sama odlučuje."[171]

Posljednja dva poglavlja posvećena su pitanju velikih ličnosti i demokracija kao i pitanju položaja čovjeka između zakona i slobode. U pogledu uloge velikih ličnosti Hook smatra da je važno pitanje za demokraciju kako se prema njima odnositi da ne bi nastale neke nezgodne posljedice s obzirom na njihov često prevratnički karakter. Kritički se osvrće na teoriju elita koju su zastupali Mosca, Pareto i Michels, kao i na njihove teze o nemogućnosti demokracije i nužnosti da elite, velike ličnosti, vladaju.

Hook je, kako vidimo, dosljedno zastupao tezu da je historija determinirana i određenim zakonima, ali da oni ne postoje u svojemu "čistom" obliku jer u historiji djeluje i čovjek sa svojom sviješću i slobodom. Unatoč determiniranosti i zakonu postoje uvijek alternative za koje se opredjeljujemo. On je uspješno izbjegavao historijski fatalizam koji se katkad zastupa na temelju koncepcije historijskog determinizma, kao i kaotičnog razvoja koji bi u historiji vladao kad bi ona bila rezultat samo čovjekove slobode ili slučajnosti koje nisu ničim ograničene ili determinirane.

Godine 1989. ravnatelj Odjela za planiranje američke vlade *Francis Fukujama* (1952.) objavio je u časopisu *The National Interest* članak Kraj povijesti? Članak je izazvao veliki interes i različita reagiranja pa je Fukujama, da bi svojoj tezi dao što bolju zasnovanost, objavio tri godine kasnije poveću knjigu *Kraj povijesti i posljednji čovjek*. Već na samom početku ukratko je formulirao svoj osnovni stav te je najbolje da ga ovdje u cjelini iznesem. Navodeći da je u svojemu članku govorio o

171 S. Hook, *ibid.*, str. 266-267.

legitimnosti liberalne demokracije koja je pobijedila suparničke ideologije: nasljednu monarhiju, fašizam i odnedavno komunizam, zaključio je: "Štoviše, tvrdio sam da je liberalna demokracija možda 'krajnja točka ideološke evolucije čovječanstva' i 'konačni oblik vladavine' i da je kao takva – 'kraj povijesti'. Jer dok su sve prijašnje oblike vlasti karakterizirale teške pogreške i iracionalnosti zbog kojih je došlo do njihova slamanja, liberalna je demokracija očito lišena takvih fundamentalnih unutrašnjih kontradikcija. Time nisam želio reći da u današnjim stabilnim demokracijama, u Sjedinjenim Američkim Državama, Francuskoj ili Švicarskoj, nema nepravdi i ozbiljnih socijalnih problema. Ali ti su problemi tek posljedica nepotpune primjene dvostranog načela, načela slobode i jednakosti na kojemu počiva moderna demokracija, a ne pogrešaka u samim tim načelima. I dok neke od suvremenih zemalja možda ne uspijevaju uspostaviti stabilnost liberalne demokracije, ili se čak vraćaju primitivnijim oblicima vlasti poput teokracije ili vojne diktature, sam *ideal* liberalne demokracije ne može se usavršavati."[172]

Cijela knjiga od gotovo šest stotina stranica jest pokušaj da se opsežnim analizama ili prikazima psiholoških, socioloških, političkih i donekle filozofskohistorijskih činjenica i pojava fundira taj osnovni stav. Fukujama često iznosi mišljenja, osobito Hegela, Marxa, Nietzschea i Kojèvea da bi u jednih našao potvrdu o tome da postoji neki kraj mogućnosti čovjekova razvoja, pa prema tome i neki relativni kraj povijesti, ili da se suprotstavi mišljenjima koja takav kraj povijesti vide u nekim drugim oblicima društvene zajednice a ne u liberalno-demokratskim odnosima i strukturama. Pri tome, mora se naglasiti, Fukujama ne nastoji prikriti mnoge teškoće i probleme suvremenih razvijenih liberalnih demokracija (nezaposlenost, onečišćenja, droge, kriminal itd.). Ali, nastavlja Fukujama, "iza ovih neposrednih briga nalazi se pitanje postoje li dublji izvori nezadovoljstva unutar liberalne demokracije – je li život u njoj uistinu *zadovoljavajući*. Ako ne pronađemo takve unutrašnje 'kontradikcije', tada ćemo moći reći, zajedno s Hegelom i Kojèveom, da smo došli na kraj povijesti. No, ako takve kontradikcije postoje, tada ćemo morati reći da se Povijest, u strogom smislu riječi, nastavlja."[173]

Fukujamin je odgovor, nakon razmatranja ovoga pitanja, negativan, tj. on smatra da se svi ti problemi mogu postupno rješavati unutar sistema liberalne demokracije koja je, po njemu, pokazala najveću vitalnost u suvremenoj historiji. Primijetio bih odmah da bi, u slučaju uspješnog rješenja svih tih socijalnih problema, to bila prije socijalna demokracija nego liberalna demokracija. Razumljivo je da socijalna

172 Francis Fukujama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Zagreb, 1994., str. 7-8.

173 F. Fukujama, *ibid.*, str. 516-517.

demokracija u krajnjoj liniji vodi i do promjena u društvenom sistemu, što liberalnom demokratu Fukujami, koji je u biti inteligentni i umješni zastupnik kapitalizma, ne odgovara.

Bez obzira na svoje uvjerenje da je liberalna demokracija u biti rješenje modernoga društva, pa prema tome i kraj povijesti, Fukujama, prihvaćajući neke psihološke teorije o ljudskoj prirodi, o neugasivoj čežnji čovjeka za priznanjem i dostojanstvom, pokazuje na kraju izvjesnu skepsu i neodlučnost u navedeno "definitivno rješenje" čovjekova života i historijskog postojanja. Prihvaćajući koncepciju "thymosa" koju nalazi još u Platona kada on u djelu *Država* govori o tri dijela duše, Fukujama smatra da se bez *thymosa* koji stvara osjećaj samopoštovanja ne mogu razumjeti historijska zbivanja. *Thymos* nam pokazuje da "ljudi traže priznanje vlastite vrijednosti, odnosno priznanje ljudi, stvari ili načela koje smatraju vrijednima. Sposobnost da se vlastitome ja dodijeli određena vrijednost i da se zahtijeva priznanje te vrijednosti danas se obično naziva 'samopoštovanjem'. *Thymos* je dio duše koji stvara osjećaj samopoštovanja. On je poput urođena ljudskog osjećaja za pravdu. Ljudi vjeruju da imaju određenu vrijednost, a kada se drugi ponašaju prema njima kao da su manje vrijedni, tada osjećaju *bijes*. I, obrnuto, kada ljudi ne uspijevaju živjeti onako kako im nalaže njihov osjećaj vlastite vrijednosti, osjećaju *stid*, a kada ih se vrednuje ispravno u odnosu spram vlastite vrijednosti, osjećaju *ponos*. Želja za priznanjem i prateće emocije bijesa, srama i ponosa osobine su koje odlučujuće utječu na politički život. Prema Hegelu, upravo one pokreću cijeli povijesni proces."[174]

Na temelju ovih pretpostavaka Fukujama je, kao i neki drugi mislioci dosad, smatrao da čovjek nema nikad mira ni spokoja. Zato je neko društveno stanje koje obilježava samo mir, gotovo nezamislivo. Liberalna demokracija po njemu najbolje uspijeva da ova nagnuća i strasti ljudi obuzda, ali niti ona ne može do kraja obuzdati čovjeka i onemogućiti mu da se bori za svoje priznanje. "Liberalna demokracija koja bi mogla voditi kratak i odlučujući rat u svakom naraštaju da bi obranila svoju slobodu i nezavisnost, bila bi kudikamo zdravija i zadovoljnija od one koja ne bi znala ni za što drugo do za trajni mir."[175]

Zato, ako i pretpostavimo da će svijet postati "ispunjen" liberalnim demokracijama, i ako je ispravna stvar dakle pobijedila, možemo se nadati da će se onda ljudi "boriti *protiv* ispravne stvari. Borit će se radi borbe same. Borit će se, drugim riječima, zbog neke vrste dosade: jer ne mogu zamisliti život u svijetu bez borbe. A što veći dio svijeta u ko-

174 F. Fukujama, *ibid.*, str. 116.

175 F. Fukujama, *ibid.*, str. 117.

jemu žive bude karakteriziran mirnom i prosperirajućom liberalnom demokracijom, onda će se boriti *protiv* toga mira i toga prosperiteta, i protiv demokracije."[176]

Fukujama je svjestan da bi danas i u budućnosti, s obzirom na golem tehnološki i znanstveni razvoj i stravičnost već današnjeg oružja, takvi ratovi bili besmisleni i pogubni za čovječanstvo. Budući da liberalna demokracija kao politički sustav najbolje udovoljava i racionalnim željama i racionalnom priznanju u čovjeka, glavna prijetnja demokraciji je izgleda naša zbunjenost u vezi s tim što je, zapravo, na kocki. Fukujama smatra da postoji nesklad između moderne evolucije prema demokraciji i moderne misli koja je zašla u slijepu ulicu, "nesposobna da postigne konsenzus oko toga što je čovjek i u čemu je njegov specifični dignitet, i dosljedno tome, nije u stanju definirati koja su prava čovjeka. To otvara put hiperintenzivnim zahtjevima za priznavanjem jednakosti, s jedne strane, i za ponovnim oslobađanjem *megalothymije*, s druge."[177] Ta zbunjenost misli pojavljuje se bez obzira na to što je liberalna demokracija najbolje rješenje ljudskoga problema.

Fukujama završava svoje djelo slikom i usporedbom čovječanstva s dugačkom karavanom. Neka kola brže dolaze do grada i odredišta, druga zapinju iz različitih razloga, no na kraju će ipak većina kola doći tamo kamo se uputila. "Alexandre Kojève", završio je Fukujama svoja razmatranja, "vjerovao je da će na kraju povijest opravdati svoju racionalnost. To znači da će u grad stići dovoljan broj kola tako da će svaka razumna osoba biti prisiljena složiti se kako je postojalo samo jedno putovanje i samo jedno odredište. Nije sigurno jesmo li mi već sada na tom odredištu, jer unatoč trenutnoj svjetskoj liberalnoj revoluciji, dokazi koji su nam dostupni u svezi sa smjerom lutanja kola još uvijek ne mogu odlučiti u korist određena zaključka. Niti možemo znati, u konačnoj analizi, i pod uvjetom da je većina kola stigla u isti grad, neće li putnici u njima kada pogledaju malo novu okolicu biti nezadovoljni i odlučiti se na novo i udaljenije putovanje."[178]

---

176 F. Fukujama, *ibid.*, str. 585-586.

177 F. Fukujama, *ibid.*, str. 597-598. Na jednom mjestu je Fukujama sličan stav izrazio na drugi način: "Gledajući unatrag, mi koji živimo u starosti čovječanstva (*P. V.*) mogli bismo doći do sljedećeg zaključka. Niti jedan režim – ni jedan 'socio-ekonomski sustav' – nije sposoban zadovoljiti sve ljude na svim mjestima. Ovo uključuje i liberalnu demokraciju. To nije stvar nedovršenosti demokratske revolucije, odnosno toga što blagoslov slobode i jednakosti nije proširen na sve ljude. Nezadovoljstvo nastaje upravo tamo gdje je demokracija najpotpunije trijumfirala: to je nezadovoljstvo slobodom i jednakošću. Oni koji ostaju nezadovoljni uvijek će imati potencijal da ponovno pokrenu povijest" (N. Fukujama, *ibid.*, str. 592-593).

178 F. Fukujama, *ibid.*, str. 599-560.

Nije potrebno ulaziti u kritička razmatranja svih Fukujaminih tvrdnji i pretpostavaka. Sigurno su njegovi kritičari otkrili i uvidjeli mnogo toga na što se mogu dati i drukčiji odgovori nego što ih je Fukujama dao.

Ono što bih od svoje strane bitno prigovorio Fukujami jest njegovo nedomišljanje svih konzekvencija moderne dijalektičke misli. Danas je već pomalo i naivno kada netko misli da je otkrio neki politički i društveni sistem koji najbolje odgovara ljudskoj "prirodi" i da ga još uza sve to locira u suvremeni sistem liberalne demokracije. Fukujama priznaje da taj sistem nije savršen i da se može i dalje poboljšavati. Ali on uza sve to ostaje liberalna demokracija. A ona ipak pretpostavlja vladavinu kapitala, dakle veliku zavisnost ljudi među sobom, pretpostavlja oružanu silu koja je kao takva uvijek prijetnja ljudskoj slobodi i dostojanstvu i previđa, jednom riječi, da i društvo liberalne demokracije – koliko god ono bilo važno za razvoj suvremenoga svijeta – ostaje društvo ekonomske, političke i idejne alijenacije. Već sam prije rekao, ako bi Fukujama smatrao da se sve to može riješiti unutar liberalne demokracije, onda bi takve duboke promjene prerasle okvire liberalne demokracije te bismo mogli reći da bi to već bila ostvarenja socijalne demokracije koja u svojemu programu to i ima. Onda bismo se već približili Marxovim mislima i pretpostavkama.

Upravo u vezi s Marxovim gledanjima želim na ovom mjestu reći nekoliko riječi, jer se shvaćanja da je Marx jedan od onih koji je smatrao da je komunizam kraj povijesti i da zastupa ovostranu eshatologiju, pojavljuju u nekih mislilaca poput Löwitha, pa i nekih kršćanskih mislilaca. Ovo je prilika da upozorim na neke stvari, kako se kasnije ne bih na to vraćao.

Stav da je Marx shvaćao komunizam kao rješenje problema čovjeka, kao "carstvo nebesko" na Zemlji mogli su interpreti i zastupnici ovakvog mišljenja zasnivati samo na jednom Marxovu tekstu iz mladosti, u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* (1844.). Marx je na tomu mjestu u rukopisu koji, nota bene, nije ni redigiran ni tada publiciran, u svojemu mladenačkom zanosu prema komunizmu kao besklasnom društvu, napisao da "*komunizam* kao *pozitivno* ukidanje *privatnog vlasništva kao čovjekova samootuđenja*, te stoga kao stvarno *prisvajanje čovjekove* suštine od čovjeka i za čovjeka jest stoga potpun, svjestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali povratak čovjeka sebi kao *društvenog*, tj. čovječnog čovjeka. Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam-humanizam, kao dovršeni humanizam=naturalizam *istinsko* rješenje sukoba čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i suštine, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuuma i

roda. On je riješena zagonetka historije i zna da je on to rješenje."[179] Nakon citiranja ovog teksta, još sam u svojoj *Historiji marksizma* napisao da je taj tekst izazvao dosad razna tumačenja i da bi se, kad se ne bi poznavala Marxova koncepcija čovjeka kao bića prakse, kao i njegovi drugi tekstovi i u kasnijem, zrelijem razdoblju, moglo ovo mjesto interpretirati kao nehistorijsko i utopijsko. Međutim, odmah treba posumnjati da bi veliki dijalektičar kao što je bio Marx, mogao ostati na takvoj tvrdnji. I to se odmah može pokazati u istom tom rukopisu kada piše: "Komunizam je pozicija kao negacija negacije, stoga *stvaran*, za sljedeći historijski razvitak nužan moment čovjekove emancipacije i povratka samom sebi. *Komunizam* je nužan oblik i *energičan* princip neposredne budućnosti, ali komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvitka – oblik ljudskog društva."[180]

Netko bi mogao postaviti pitanje zašto bi ovaj drugi stav bio pravi Marxov stav, a ne onaj prvi. Taj koji bi postavio ovakvo pitanje ne bi poznavao ponajprije druge tekstove o ovom pitanju, kao ni bit Marxova filozofskog stava uopće. Zadržimo se ukratko i na jednom i na drugom.

Već nakon dvije godine, radeći s Engelsom na svojemu najvažnijem djelu za problematiku filozofije historije, Marx je veoma određeno pisao da "komunizam za nas nije *stanje* koje treba biti uspostavljeno, *ideal*, prema kojemu se stvarnost treba upravljati. Mi nazivamo komunizam *stvarni* pokret koji ukida sadašnje stanje. Uvjeti ovoga pokreta proizlaze iz sada postojećih pretpostavki."[181]

I kasnije, u svojoj zreloj dobi, kada je pisao o francuskoj komuni, 1871., Marx je izričito tvrdio da radnička klasa "ne ostvaruje nikakve ideale; ona samo ima osloboditi elemente novoga društva koji su se već razvili u krilu buržoaskog društva koje propada."[182]

Svi ovi stavovi proizlaze, a to je najvažnije, iz temeljnoga Marxova filozofskog stava koji se može svesti na dijalektičke principe i na shvaćanja čovjeka kao bića prakse. Od mnogih formulacija o dijalektici jedan je od najpoznatijih onaj iz pogovora drugom izdanju *Kapitala* iz 1873. godine. Govoreći o Hegelu i odnosu tadašnje njemačke filozofije prema njemu (kao prema "lipsalom psu"), Marx je otvoreno pisao da je on "učenik toga velikog mislioca", znajući veoma dobro da je dijalektika u Hegela doživjela idealističku mistifikaciju, te zaključuje: "U svojemu mistificiranom obliku dijalektika je postala njemačka moda jer se činilo da ona glorificira postojeće stanje. U svojemu racionalnom obliku ona

179 K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi, Rani radovi*, Zagreb, 1976., str. 275.

180 K. Marx, *ibid.*, str. 287.

181 K. Marx i F. Engels, *Njemačka ideologija*, *ibid.*, str. 381.

182 K. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich,* Radovi, sv. 17, str. 343.

izaziva ljutnju i užasavanje buržoazije i njezinih doktrinarnih zastupnika, jer u pozitivno razumijevanje postojećeg stanja unosi ujedno i razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti; jer svaki nastali oblik shvaća u toku kretanja, dakle u njegovoj prolaznoj strani; jer se ni prema čemu ne odnosi sa strahopoštovanjem i jer je u svojoj suštini kritička i revolucionarna."[183]

Prema tome Marx, uz Hegela, kao jedan od najvećih dijalektičkih mislilaca 19. stoljeća (a možemo reći i do danas), nije mogao misliti da čovjekovoj *praksi*, tj. svekolikoj proizvodnji i ideja i znanstvenih otkrića i materijalnih sredstava proizvodnje može biti u bilo kojemu momentu historijskog razvitka kraj. On bi time proturječio samome sebi, što nije bio slučaj. Tako su mogli misliti samo apologeti sovjetskoga "socijalizma" koji su smatrali da u socijalizmu nestaje proturječje između razvoja proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. U tu misaonu apologetsku stupicu upada, zapravo, i Fukujama. Historija dakle ne može imati nikakvoga kraja ne samo u tom smislu da će postojati samo manje promjene u jednom društvenom sistemu koji bi najbolje odgovarao ljudskoj prirodi, jer jedna historijska priroda čovjeka ne postoji, nego ni u smislu radikalnih promjena društvenih odnosa. A kakvi će to biti budući proizvodni odnosi, pa makar i uz pretpostavku mogućnosti ostvarenja besklasnog društva – što je smisao komunizma kako ga je Marx pretpostavljao – to nitko od nas ne može znati. Komunizam bi trebao riješiti suvremena proturječja građanskog društva, a koja će proturječja nakon toga nastajati, pred kakvim će se problemima čovjek nalaziti, to je uz ovakve goleme mogućnosti razvoja znanosti i tehnologije, za daleku budućnost, računajući ju tisućama godina, za nas danas nedokučiva stvar. Mogli bismo samo jedno zaključiti: historija je bitno čovjekovo djelo i dosad je čovjek bio sposoban sva proturječja, sve teškoće svojega života riješiti, bez obzira na koje načine i s kojim žrtvama. Možemo se nadati da će čovjek i u budućnosti moći razriješiti čvorove koje je sam zavezao i zapetljao.

Godine 1992. objavio je *Perry Anderson*, profesor historije u Los Angelesu, zanimljivo djelo – *The Ends of History*. Djelomično u vezi s knjigom Lutza Niethammera *Posthistoire*, Hamburg 1989., a djelomično i u vezi s čestim razmišljanjima ponekih filozofa o smislu i cilju historije. U najnovije vrijeme u vezi s pokušajem Fukujame da dade na to odgovor, Anderson je, ocrtavši suvremenu filozofsko-idejnu situaciju, posvetio svoje djelo analizi toga pitanja u Hegela, Cournota, Kojèvea i Fukujame, usput se osvrnuvši i na neka mišljenja Hendrika de Mana, A.

183 K. Marx, *Kapital*, Dela sv. 21, Beograd, 1970., str. 25.

Gehlena, Baudrillarda, Lyotarda, J. Habermasa. Anderson upućuje na Niethammerovu analizu društvene i intelektualne situacije u našem stoljeću, u kojemu su mnoge ličnosti na području društvenih nauka, osobito filozofi i sociolozi, smatrali da zbog poznatih nehumanih akata i situacija treba radikalno rušiti suvremeni poredak. Socijalizam, faši-zam i komunizam bile su ideje vodilje za takve društvene preobražaje, ali su posljednja iskustva s tim društvenim sistemima i s Drugim svjetskim ratom izazvala duboku skepsu u mogućnost nekoga pozitivnoga daljnjeg preobražaja. "Optimizam jednog evolucijskog napretka ili kolektivne volje ustupio je mjesto elitističkom kulturnom pesimizmu, koji je u učvršćenim demokracijama nakon Drugoga svjetskog rata vidio samo okamenjivanje i omasovljenje. Historijsko vrijeme imalo je još uvijek kraj, ali ne više u smislu stvarnoga cilja – nego kao puki fakticitet hoda prema kraju, koji je svaku dublju težnju ili svako postavljenje svrhe učinio besmislenim."[184]

Anderson se najviše zadržao na analizi Fukujaminih stavova o ovome problemu, upozoravajući na neke neodrživosti Fukujamina mišljenja.

Na kraju Anderson postavlja pitanje socijalizma u vremenu kada su se, nakon rušenja Berlinskog zida i urušavanja europskih tzv. socijalističkih sistema, pojavile teze o definitivnom kraju socijalizma i komunizma. Anderson opravdano upozorava da je u historiji veoma problematično donositi neke definitivne zaključke i kako su se, usprkos propasti nekih pokreta, njihove ideje kasnije ostvarivale u drukčijim historijskim oblicima i načinima. Anderson upozorava na goleme moderne koncerne koji su stvorili mrežu svjetske zavisnosti, koja je u doba Saint-Simona i Marxa bila nezamisliva; nadalje, planiranje kapitalističke proizvodnje s obzirom na veličinu i doseg njihovih kalkulacija nije nikad bilo veliko i globalno kao danas; isto tako i jednakost, koja je bila prije odbacivana kao prepreka ekonomskog napretka, danas se već probila kao pravni zahtjev i obična norma. "Izvori socijalizma, kako se on uobičajeno promatra, nisu jednostavno presušili."[185]

Anderson također upozorava na razvoj različitih oblika kolektivnog vlasništva nad najvažnijim sredstvima za proizvodnju – kooperativnoga, gradskoga, regionalnoga, nacionalnoga – koji i dalje koriste tržište kao mjesto razmjene, ali "pod vodstvom sveobuhvatnoga javnog planiranja makroekonomskih ravnoteža".[186]

184 Perry Anderson, *Zum Ende der Geschichte*, 1993., str. 9.

185 P. Anderson, *ibid.*, str. 144.

186 P. Anderson, *ibid.*, str. 147. Pri tome citira Anderson radove Diane Elson, *Market Socialism or Socialisation of the Market*, 1988. i Davida Helda, *Models of Democraty*, 1987.

Upozoravajući na mnoge teškoće i proturječja današnjega kapitalizma, Anderson smatra da se u njegovim okvirima ne može definitivno riješiti sve te probleme. Ali jednako tako su i snage koje su za promjenu tog sistema još uvijek partikularizirane, nejedinstvene i raznih gledišta. Ako se liberalizam, za koji su svi smatrali u prvoj polovini ovoga stoljeća da je nepovratno izgubio bitku, mogao vratiti na historijsku scenu, preuzimajući i neke dijelove protivničkog programa (državna kontrola makroekonomske ravnoteže, osiguranje socijalnog mira socijalnim programima, demokratska prava za sve ljude) – ne znači da uspješna rješavanja modernih proturječja i nedostataka ne mogu socijalizam, koji bi prihvatio sva pozitivna dostignuća modernog svijeta, još više učiniti privlačnim kao poželjniji odnos među ljudima i narodima.

Među recentnim djelima o historijskoj problematici veliku je pažnju i diskusiju izazvalo djelo *Samuela P. Huntingtona* (1927.) *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka* (1996.). Ovoj knjizi, kao i u slučaju Fukujame, prethodio je članak "Sukob civilizacija" što ga je Huntington objavio u *Foreign Affairs* 1993., a izazvao je žučnu diskusiju. Huntington je nakon toga napisao i objavio navedeno djelo koje nije filozofija historije, ali kao što je slučaj s nekim politološkim i sociološkim studijama, ima i s njom nekih dodirnih točaka. Za našu problematiku je zanimljivo uglavnom zbog svoje osnovne teze i sagledavanja budućnosti.

Ne ulazeći podrobnije u analizu historijskih pojmova kultura i civilizacija, Huntington, za razliku od njemačkih filozofa i sociologa, civilizaciju shvaća kao kulturni entitet, pa uz Spenglerova i Toynbeejva shvaćanja o broju civilizacija, Huntington razlikuje devet civilizacija (kineska, japanska, hinduska, islamska, pravoslavna, zapadna, latinskoamerička, afrička, budistička) pri čemu je "religija središnja značajka civilizacija."[187]

Raspravljajući o raznim historijskim fenomenima u vezi s razvojem, karakterom i sukobom pojedinih civilizacija u svijetu, Huntington posebno težište stavlja na te odnose nakon Drugoga svjetskog rata, a posebno nakon hladnoga rata. Jedna od teza je da je "središnja tema ove knjige to da kultura i kulturni identiteti, koji su u svojemu najopćenitijem obliku civilizacijski entiteti, uobličuju uzorke kohezije, raspada i sukoba u svijetu poslije hladnog rata. Pet dijelova ove knjige razrađuje ono što prati ovu glavnu pretpostavku."[188]

---

187 Samuel P. Huntington, *Sukob civilizacija*, Zagreb, 1997., str. 67. O bitnim karakteristikama civilizacija vidi isto djelo str. 59-68.

188 S. Huntington, *ibid.*, str. 36.

Druga teza je da nakon hladnoga rata "najvažnije razlike među narodima nisu ideološke, političke ni gospodarstvene. Najvažnije su kulturne."[189]

Treća teza je da nacionalne države i dalje ostaju glavni faktori u svjetskim zbivanjima. Težnje za moći i bogatstvom osnovni su poticaji, ali djeluju i kulturne sklonosti, srodnosti i razlike u kulturama. Više nisu najvažnija okupljanja "tri bloka za vrijeme hladnoga rata, nego sedam ili osam većih svjetskih civilizacija".[190] Zato se Huntington slaže s J. Delorsom da će buduće sukobe uzrokovati više kulturni čimbenici, a ne ekonomija ili ideologija. "Potaknuta modernizacijom, svjetska se politika preustrojava duž kulturnih crta. Narodi i zemlje sličnih kultura zbližavaju se. Narodi i zemlje različitih kultura razilaze se. Svrstavanja određena ideologijom i odnosima supersila ustupit će mjesto svrstavanjima određenim kulturom i civilizacijom. Učestalo se iznova povlače političke granice kako bi se poklopile s kulturnim, etničkim, vjerskim i civilizacijskim. Kulturne zajednice zamjenjuju blokove hladnoga rata, a razdjelnice između civilizacija postaju središnje crte sukoba u svjetskoj politici."[191]

Govoreći o sukobima današnjega muslimanskog svijeta, Huntington navodi više razloga i uzroka, ali mu je ipak dominantan civilizacijski. Za njega je rat u Bosni bio rat civilizacija. Međutim, želim naglasiti da su uzroci bili dublji i specifični i da narodi u Bosni ne bi nikad ratovali zbog različitih vjera i donekle civilizacija. Huntingtonovo je mišljenje da sukobi na razdjelnici civilizacija mogu jedno vrijeme prestati, ali rijetko je to trajno rješenje. Oni su obilježeni čestim primirjima i prekidima vatre, "ali ne sveopćim mirovnim sporazumima koji rješavaju središnja politička pitanja. Oni se odlikuju tim ciklusom izbijanja i zaustavljanja, jer su ukorijenjeni u dubokim sukobima na razdjelnici s dugotrajnim antagonističkim odnosima između skupina i različitih civilizacija."[192]

Inače, s obzirom na blisku budućnost Huntington ne smatra da je veliki rat među glavnim civilizacijama neizbježan. "Veliki rat u koji bi bili umiješani Zapad i stožerne države drugih civilizacija nije neizbježan, ali bi se mogao dogoditi. S druge strane, postupno i neravnomjerno propadanje Zapada, koje je započelo početkom 20. stoljeća, moglo bi se nastaviti još desetljećima, možda i stoljećima. Zapad bi mogao doživjeti i razdoblje preporoda, ponovno povećati svoj sve manji utjecaj u svjet-

189 S. Huntington, *ibid.*, str. 44.

190 S. Huntington, *ibid.*, str. 44.

191 S. Huntington, *ibid.*, str. 159.

192 S. Huntington, *ibid.*, str. 356.

skim poslovima te ponovno potvrditi svoj položaj kao lider kojega druge civilizacije slijede i oponašaju."[193]

Uloga Zapada je u svemu tome sigurno odlučujuća. Huntington citira A. M. Schlesingera da je Europa jedinstveni izvor ideja o individualnoj slobodi, političkoj demokraciji, ljudskim pravima, vladavini prava i ljudskoj slobodi. To nisu azijske ili afričke ideje nego europske, a drugi su ih samo usvojili. To je ono što ujedinjuje zapadnu civilizaciju, te je ona "vrijedna ne zato što je univerzalna već zato što je *doista* jedinstvena".[194]

Ali je zato i odgovornost Zapada golema, jer se ne smije upuštati, kao nekad, u preoblikovanje drugih civilizacija po svojem uzoru, već se mora brinuti za očuvanje i zaštitu jedinstvenih oblika svoje zapadne civilizacije.

Mogući međucivilizacijski sukob treba spriječiti tako da se stožerne države suzdrže od intervencije u sukobima drugih civilizacija. "To je istina koju će neke države, osobito Sjedinjene Države, nedvojbeno teško prihvatiti. To *pravilo o suzdržavanju* prema kojemu se stožerne države moraju sustegnuti od intervencije u sukobima u drugim civilizacijama prvi je uvjet za mir u multicivilizacijskom, multipolarnom svijetu. Drugi je uvjet *pravilo zajedničkog posredovanja* prema kojemu stožerne države trebaju međusobno pregovarati radi blokiranja ili zaustavljanja ratova na razdjelnici između država ili skupina iz njihovih civilizacija."[195]

Po Huntingtonovu mišljenju trebalo bi ograničiti i posjedovanje nuklearnog oružja i načiniti promjene u Vijeću sigurnosti. Uza sve to, treće pravilo za mir u današnjem multicivilizacijskom svijetu jest "*pravilo zajedničkih značajki*: narodi svih civilizacija trebali bi tražiti i pokušati proširiti vrijednosti, instituciju i praksu što ih zajednički dijele s narodima drugih civilizacija".[196]

Huntington upozorava na to da suvremena modernizacija povećava materijalnu razinu civilizacija, blagostanje, kulturni život itd. Ali isto tako, uza sav rast moralne i kulturne dimenzije u civilizacijama, suočeni smo s nizom masovnih zločina, etničkih i vjerskih nasilja, degradiranja čovjeka, a posebno žena, i to ne samo u nerazvijenim nego i razvijenim civilizacijama. Huntington je svoja razmatranja toga svakako važnoga i egzistencijalnog problema završio citirajući L. Pearsona, koji je pedesetih godina upozorio da ljudska bića kreću prema razdoblju u kojemu će različite civilizacije morati naučiti živjeti jedna uz drugu, primajući

193 S. Huntington, *ibid.*, str. 368.
194 S. Huntington, *ibid.*, str. 379.
195 S. Huntington, *ibid.*, str. 385.
196 S. Huntington, *ibid.*, str. 389.

jedne od drugih sve ono što je najbolje u njihovoj tradiciji i kulturi. Civilizacije će "preživjeti samo u slozi, a propasti ako ostanu same. U novoj eri sukobi civilizacija najveća su prijetnja svjetskom miru, i međunarodni poredak koji se temelji na civilizacijama najbolja je zaštita od svjetskog rata."[197]

Huntingtonovo djelo, u svakom pogledu interesantno, pretežno je političko-sociološke naravi. Svojim osnovnim stavom o sukobu civilizacija Huntington pružio je velike mogućnosti osporavanja. Prigovori Huntingtonu nisu mi poznati, ali ja bih rekao da je i sama osnovna teza upitna. Naime, svjetsku povijest ne čine samo sukobi i ne samo sukobi civilizacija. Cijela europska filozofija i filozofija historije bila je i jest napor da se objasni čovjekov razvoj, usponi i padovi, pa sada ne moram ponavljati sve ono što je u ovom djelu već prikazano. Čovjek se u svojemu historijskom hodu nužno sukobljavao ponajprije sa svojim susjedima bez obzira na to kojoj su civilizaciji pripadali, istoj ili drugoj. Sukobe su izazivali u prvom redu plemena i narodi u potrazi za novim životnim prostorima, za što većim bogatstvom življenja, zbog dolaženja do nove radne snage itd. Borbe između pojedinih naroda bile su nekad i sukobi civilizacija, a nekad borbe i sukobi pojedinih naroda unutar jedne civilizacije. Na europskom tlu su se narodi borili više od jednog tisućljeća unutar jedne te iste europske civilizacije. I dandanas su sukobi u većini slučajeva isti. A to ne znači, naravno, slijedeći Huntingtonovu tezu, da današnje velike civilizacijske aglomeracije, zbog mnogih razloga, a ponajprije životnih interesa i različite razvijenosti, nisu i opasnost svjetskom miru. Zato su potrebne i mnoge zajedničke mjere okupljenih naroda u svjetskoj organizaciji da bi se osigurao što mirniji i uspješniji razvitak svih naroda, a osobito prevladala teška zaostalost i siromaštvo velikog dijela našeg svijeta. O ovome će biti više riječi u mojim završnim razmatranjima.

Za filozofiju historije korisni su i radovi poznatoga američkog sociologa ruskog podrijetla *Pitirima Sorokina* (1889.–1968.). Kao član vlade Kerenskog 1917. godine, nakon Oktobarske revolucije odlazi u SAD gdje predaje na mnogim sveučilištima. Sorokin je bio veliki erudit poznat i po svojim pregledima socioloških teorija, kao i djelima o socijalnoj i kulturnoj dinamici (četiri sveska, 1937.–1941.), djelu *Society, Culture and Personality* (1947.) i drugim djelima iz tog područja sociologije kulture.

Kao sociolog kulture, a donekle i filozof kulture, nužno je doticao i neke filozofskohistorijske probleme. Njegova su djela dobrim dijelom bila pod utjecajem njegovih osobnih kriza i razočaranja jer je kao soci-

197 S. Huntington, *ibid.*, str. 391.

jalist očekivao mnogo više dobroga, razumijevanja i slobode u ovom stoljeću, a doživio je ratove, ubijanja, diktature, fašizam itd. Zato je smatrao da je to za Europu i svijet krizno razdoblje. To shvaćanje je, kako ćemo vidjeti, nastojao i teorijski osvijetliti i fundirati, smatrajući da kulture imaju svoje faze nastanka, napredovanja i zatim, iscrpivši svoje kreativne snage, ustupaju mjesto novim kulturama ili u potpunosti nestaju. Zapadni svijet, po njemu, danas doživljava takvu jednu totalnu krizu na svim područjima društvenog života (u politici, ekonomici, umjetnosti, filozofiji, religiji, moralu itd.).[198]

S tim je povezana njegova kritika pojma progresa, što ga dovodi u blizinu cikličkih teorija koje, kao u Spenglera, navješćuju propast zapadne kulture. Sorokin se izričito ograđuje od takvih interpretacija, smatrajući da njegova koncepcija krize nije identična sa Spenglerovom organskom koncepcijom o rastu i umiranju civilizacija. Smatra da se treba osloboditi utopijskog načina gledanja koje suviše optimistički promatra razvoj i progres.

Sorokin je najviše pažnje i truda uložio u analizu i objašnjavanje onih društvenih struktura i aglomeracija koje naziva *sociokulturnim sistemom*. Na djelu su pritom uglavnom sociološke analize kulture, njezinih elemenata, kao i pokušaj pronalaženja osnovnih tipova međusobnih odnosa tih kulturnih elemenata. Analizirajući ove probleme Sorokin je došao do zaključka da u razumijevanju teorije društvenoga kretanja i stvaranja sociokulturnih sistema važno mjesto ima i problem njihova ujedinjavanja u još šire sisteme koje on naziva supersistemima. On razlikuje tri osnovna supersistema: ideacionalni, idealistički i senzatski (sensate) sociokulturni sistem. Bitno su različiti ideacionalni i senzatski sistem i svaki od njih ima svoje sisteme vrijednosti, spoznaje, istine, svoju specifičnu filozofiju, religiju, umjetnost itd. Nijedan međutim ne postoji u čistoj formi, a njihova sinteza stvara treći tip supersistema – idealistički. Detaljne analize tih sistema možemo, naravno, izostaviti i naglasiti prvenstveno određivanje pojma *proces*, jer on obuhvaća sve ono što Sorokin vidi u razvoju tih supersistema (mijene, evolucije, transformacije itd.). Pri tome Sorokin u analizi problematike *procesa* nastoji izbjeći koncepcije o neprekidnom pravocrtnom napredovanju društva i kultura, ali i teorije kojima je ponavljanje (ciklizam) osnovni oblik i zakon razvitka kultura. S obzirom na to što za Sorokina postoje samo tri osnovna supersistema, problem cikličnosti postavlja se neumoljivom logikom, iako Sorokin nastoji izbjeći cikličku teoriju društvenog razvoja. Ali, ako se logikom historije ti supersistemi, a drugih nema, smjenjuju i donekle miješaju, onda je ipak ciklizam na djelu.

198 Vidi Pitirim Sorokin, *The Crisis of Our Age,* 1941.

Dakako, Sorokin raspravlja i o problemu zašto se sociokulturni sistemi mijenjaju. Navodeći razne teorije koje daju prednost vanjskim utjecajima ili unutrašnjim silama i procesima, priklanja se onima koji uzimaju oba faktora u obzir. Sorokin je, nadalje, tretirao i problem "limita", tj. granice do koje se navedeni sistemi mogu mijenjati a da ostanu u biti identični. Konačni njegovi zaključci su da se sociokulturni sistemi ne mogu beskonačno mijenjati. Mogućnosti nisu beskonačne nego konačne. Prošavši kroz razne faze razvitka sistem ili završava svoje postojanje ili ponavlja forme kroz koje je prolazio. Sorokin misli da to shvaćanje vrijedi i za ostale društvene fenomene i sisteme: od bioloških, znanstvenih, filozofskih itd. Ovakva su razmišljanja i nekih drugih američkih sociologa i antropologa (Kröber, Levy i dr.).

Svojom koncepcijom promjena u sociokulturnim sistemima i njihovo moguće prolaženje kroz tri navedene historijske faze, s nemogućnošću daljnjeg progresa, a ne samo vraćanja na staro, Sorokin se ipak nije mogao riješiti cikličkog objašnjavanja historijskog kretanja i razvoja. Ali osim iscrpne analize pojedinih sistema, društvenih procesa itd., Sorokinova sociologija kulture pruža izvjesne poticaje i uvide za filozofsko-historijska razmišljanja.

Godine 1962. objavio je *Grace Cairns* djelo *Philosophies of history* u kojemu je pokušao negirati valjanost i ispravnost tradicionalne, linearne koncepcije historijske evolucije i zamijeniti ju cikličkom teorijom. Dajući pregled cikličkih shvaćanja života i historije još u staroj orijentalnoj mitologiji i literaturi, Cairns je u njih uvrstio i kršćanska shvaćanja (Augustin), pa čak i Condorceta, Hegela i Marxa. Shvaćanje o Marxovoj koncepciji historije kao ovozemaljskoj eshatologiji u Cairnsa je izričito naglašeno, pa upućujem čitatelja na moje kritičke refleksije o tim stajalištima koje sam dao u prikazu nekih drugih filozofa ili znanstvenika (Popper, Löwith, Fukujama).

Parcijalan pogled na neke filozofe u vezi s problematikom historije dao je i *Michael Murray* u djelu *Modern Philosophy of History. Its Origin and Destination*, Haag 1970. Obrnutim redoslijedom Murray je svoj prikaz započeo s Heideggerom i preko Hegela završio s Joachimom de Floreom.

U angloameričkoj filozofiji uz Collingwoodov pregled shvaćanja o historiji kao znanosti i *Alban G. Widgery* objavio je djelo *Interpretations of History*, London, 1961. Polovina toga pregleda, koji ne prelazi dvadesetak araka, posvećena je mitološkim i teološkim koncepcijama, a drugi dio je, i zbog malog prostora, ali i zbog kriterija izbora, u velikoj mje-

ri nepotpun. Pri tome su neki manje važni teoretičari na području filozofije historije dobili više prostora nego neki mnogo važniji.

Treba barem ukratko navesti da se krajem 19. i u 20. stoljeću razvila važna američka antropološka i etnološka škola koja je došla do mnogih važnih rezultata u vezi s razvojem i životom primitivnih društava i evolucijom čovječanstva uopće. Ti su rezultati korisni i za filozofskohistorijska razmišljanja o razvoju društva, uzrocima toga razvoja, raznim specifičnim oblicima materijalnoga, religioznoga i društvenog života. Glavno pitanje koje je najviše privlačilo pažnju američkih antropologa, još od poznatih i važnih istraživanja L. H. Morgana i E. B. Tylora krajem 19. stoljeća o razvoju kulture u primitivnim društvima pa do novijih znanstvenika (A. L. Kröber, V. G. Childe, L. A. White, R. Benedict, A. R. Radcliffe-Brown, J. H. Steward i dr.), bilo je pitanje oblika i uzroka evolucije primitivnih društava do nastanka civilizacije, kao i problemi civilizacije s nastankom država, gradova, klasa itd. Oni sami razlikuju tri glavna shvaćanja toga razvoja: prvi je stav "jednolinijske evolucije", drugi "kulturno-relativističko shvaćanje" i stav o "višelinijskoj evoluciji".

Oni koji zastupaju jednolinijsku interpretaciju evolucije (Morgan, Tylor i donekle White i Child) smatraju da sva društva prolaze kroz slične razvojne stupnjeve. Iz današnjih stupnjeva razvoja pojedinih primitivnih društva mogu se očitati i nekadašnji stupnjevi razvitka razvijenih društava. Zastupnici kulturnog relativizma ne slažu se s prije iznijetom tezom i smatraju da je kulturni razvoj divergentan, pa težište istraživanja stavljaju na obilježja koja razlikuju jedna društva od drugih. Zastupnici višelinijske evolucije smatraju da neki osnovni tipovi kulture moraju biti zajednički ako su uvjeti razvitka slični, ali da će malo istih oblika kulture biti u pravilnom nizu u svim društvenim skupinama.

Kao jedan od primjera zaključaka s obzirom na ova pitanja navest ću iscrpnije *J. Stewarda*, koji je u svojemu djelu o kulturnoj promjeni zaključivao: "Glavne kategorije jednolinijskih evolucionista jesu, prije svega, razvojni stupnjevi primjenljivi na sve kulture; relativista i partikularista – kulturne oblasti ili tradicije. Razlika u gledištu proteže se i na samu naučnu logiku. Evolucionisti su bili deduktivni, apriorni, shematični i pretežno filozofski nastrojeni. Relativisti naginju fenomenologiji i estetici.

U dvadesetom stoljeću, putem istraživanja prikupljena je gomila dokaza koja čvrsto podupire tvrdnju da se pojedine kulture znatno razlikuju jedna od druge i da ne prolaze kroz jednolinijske stupnjeve. Kako ta osnovna činjenica kulturne historije više nije glavni predmet spora, oni koji su nastojali održati tradiciju evolucije devetnaestog stoljeća u

životu bili su primorani svoj referencijalni okvir pomaknuti od pojedinačnog k općem, od univerzalne sheme u koju se mogu uklopiti sve pojedinačne kulture k sistemu opsežnih uopćavanja o prirodi svake kulture. Oni priznaju da se pojedinačne kulture odlikuju posebnim obilježjima prouzrokovanim i divergentnim razvojem različitih oblasti, i danim stupnjem razvoja, no sada izjavljuju kako ih zanima evolucija generički shvaćene kulture, a ne kultura. Njihova rekonstrukcija svjetske kulturne historije zapravo je predočena toliko općim izrazima da je sasvim prihvatljiva za svakoga. Nitko ne sumnja u to da su skupljanje i lov prethodili zemljoradnji i stočarstvu, niti da je to dvoje bilo preduvjet 'civilizacije', koja se uglavnom karakterizira gustim i stabilnim stanovništvom, metalurgijom, intelektualnim dostignućima, društvenom heterogenošću i unutrašnjom specijaliziranošću i drugim obilježjima."[199]

J. Steward, koji inače zastupa stajalište višelinijske evolucije, ne misli da se to pitanje može rješavati na neki rigorozno ili-ili način. Ipak, kaže Steward, većina antropologa priznaje izvjesne sličnosti oblika, funkcije i razvojnih procesa u nekim kulturama različitih tradicija. Ako se sve to uzme u obzir, moguće je "udariti temelje historijskoj rekonstrukciji koja će voditi isto toliko računa o međukulturnim sličnostima koliko i o razlikama... Onima koji se zanimaju za kulturne zakone, pravilnosti, ili formulacije, najveće mogućnosti pružaju analiza i usporedba ograničenih sličnosti i paralela, to jest višelinijska, a ne jednolinijska ili univerzalna evolucija. Jednolinijska evolucija je obesnažena, jedino što još unekoliko osvjetljava pojedine kulture koje su podrobno analizirali izučavatelji kulture iz devetnaestog stoljeća. Univerzalna evolucija tek treba dati neke zaista nove formulacije koje će objasniti sve kulture i svaku posebno. Izgleda da je najplodotvorniji pravac istraživanja traganje za zakonima putem kojih će biti formulirani međusobni odnosi pojedinih pojava koje se mogu sresti u različitim kulturama, ali koje nisu nužno i univerzalne."[200]

Danas su istraživanja Kröbera, G. Childea, Malinowskog, Lévi-Straussa i mnogih drugih svjetskih antropologa i etnologa nezaobilazna za filozofe koji nastoje proniknuti u kategorije, zakone i oblike historijskoga života čovjeka.

Tematika o znanosti o historiji, koja uvijek involvira u sebi neke filozofske i filozofskohistorijske probleme, bila je u SAD-u veoma prisutna i u nekih njihovih najpoznatijih historičara. Jedna struja, nazvana pozitivističkom, smatrala je da se historijska zbivanja mogu spoznati i vjerno prikazati, dok je druga struja, prezentistička, nijekala takvu mo-

199 Julian Steward, *Teorija kulturne promene,* Beograd, 1981., str. 49-50.

200 J. Steward, *ibid.*, str. 50-51.

gućnost i smatrala da je u historiji kao znanosti uvijek prisutno subjektivno stajalište i određeni interesi.

Toj drugoj struji, koja je zastupala manje ili više izraziti relativizam, pripadali su: *J. H. Robinson* (1853.–1936.), *Charles Beard* (1874.–1948.), *Carl Becker* (1873.–1945.), *Conyers Read.*

Conyers Read je 1950. godine pisao da su historičari dugo vodili polemiku o tome što je historija. Jedni su je smatrali objektivnom realnošću koja se može opisati kakva je bila. Drugi su, međutim, shvaćali da je prošlost projiciranje ideja i interesa sadašnjosti na činjenice iskustva. Prva smatra prošlost kao gotovu i nepromjenjivu, a druga ju vidi tamno kao kroz šareno staklo, pri čemu se svjetlost koja se probija i natrag vraća ne može jasno razlikovati.

Drugi zastupnik prezentizma, *Charles Beard,* protivničko je stajalište nazvao "historizmom" i kritizirao ga također u tom smislu da je pozitivističko, a pri tome su svi oni podrazumijevali Rankeovu historiju i zastupnike takvog shvaćanja historije, idol koji je danas razbijen.

Na tu struju prezentizma osobito su djelovali filozofi i historičari B. Croce, J. Dewey sa svojim pragmatizmom kao i Collingwood. Prezentisti su, u skladu sa svojim stajalištem o društvenoj uvjetovanosti historičara, često naglašavali i klasni karakter historijske znanosti. Beard je tako, govoreći o Rankeovim shvaćanjima i njegovu odnosu prema tadašnjim historijskim događajima, pisao da je Rankeov stav o historiji kao objektivnoj i nepartijskoj znanosti u biti bio proturječan njegovu u potpunosti partijskom stavu, pri čemu navodi nekoliko primjera njegova odnosa prema tadašnjim zbivanjima. Beard je zaključivao da je Ranke, zapravo, bio jedan od najviše partijskih historičara 19. stoljeća.

Beard je također, još 1913., objavio raspravu *Ekonomska interpretacija Ustava SAD-a,* u kojoj smatra da je američki Ustav proizvod klasnog sukoba, tj. različitih ekonomskih interesa njihovih autora, pri čemu je vladajuće mišljenje o idejnom utemeljenju ustava u velikoj mjeri minimizirao.

Među pristalicama Bearda je i *Carl Becker.* Kao i za Bearda i ostale prezentiste, i za njega je historija u biti naše shvaćanje historije, tj. historijska znanost. Historija i spoznaja i poznavanje historije jedno je te isto. Historija je dakle naša vlastita subjektivna slika, a ta slika ovisi o položaju, raznim utjecajima, od političkih do ekonomskih, kojima je taj subjekt, historičar, podvrgnut. Relativizam je dakle nužno bio posljedica takvog shvaćanja. Zato svako razdoblje interpretira prošlost drukčije, pa katkad i počinjući od početka. Prošlost je slika na koju svaka gene-

racija projicira svoju viziju budućnosti. Zato svako društveno razdoblje interpretira prošlost iznova, da bi služilo svojim vlastitim ciljevima i htjenjima. Historičar se ne može osloboditi atmosfere i shvaćanja svoje epohe.

Prezentizam je dakle završavao u subjektivizmu i relativizmu, a u nekih i u negaciji historije kao objektivne realnosti koja je neovisna o onome koji ju istražuje. Pozitivisti, a to znači većina europskih i američkih historičara Rankeove škole, koja je bila dominantna, unatoč kritičkim okršajima (marksisti, Lamprecht, Weber), sve do početka dvadesetog stoljeća zastupali su realističku teoriju odnosa subjekta i objekta. Historičaru je njegov predmet suprotstavljen kao nezavisni spoznajni objekt, što je sličilo na mehanicističku teoriju odraza. Drugi njihov bitni stav je zahtjev za slobodnim, ni od čega zavisnim i uvjetovanim, istraživanjem historije kao objekta i uvjerenje da se može doći do historijske istine.

Već smo imali prilike vidjeti da je to Rankeovo stajalište, koje je i povijesnu građu uglavnom ograničavalo na političku i diplomatsku historiju, što je u počecima bilo vrlo važno za formiranje historije kao nauke, već krajem 19. stoljeća doživljavalo kritičke otpore. Sjetimo se "Methodenstreita" krajem stoljeća u kojemu je glavnu opozicijsku ulogu imao K. Lamprecht, a historičari kao Otto Hinze (1861.–1940.) i Eckart Kehr (1902.–1933.) također su nastojali prevladati dotadašnju političku ili događajnu historiju i pokazati važnost socijalne historije. Tome treba, uz najvažnije marksističke historičare, pribrojiti M. Webera, K. Breisiga, Wernera Conzea (1910.–1986.) i Theodora Schiedera (1908.–1984.), francuske historičare osobito oko grupe *Annales*. Od marksističkih historičara na početku 20. stoljeća treba spomenuti K. Kautskog, V. I. Lenjina koji je svoje djelo o razvoju kapitalizma u Rusiji pisao još krajem 19. stoljeća, F. Mehringa, M. Pokrovskog itd.

Iz svih ovih prikaza možemo zaključiti sljedeće: prvo, opći problemi historije pojmljene kao objektivno zbivanje i čovjekovo djelo, pripadaju filozofiji historije, koja je dosad dala niz važnih rezultata uvida i prihvatljivih stajališta. Drugo, već od 19. stoljeća postupno se formira nova znanost koju neki nazivaju znanost o historiji, die Historik u Droysena te u nekim teorijama historije. Pripadnici te znanosti kao svoj objekt istraživanja imaju prvenstveno historiju kao znanost, nauku te su im problemi posve specifični: od pitanja što je historija, je li znanost ili nije, postoji li mogućnost objektivne historijske spoznaje, što su historijske činjenice, pa do metodoloških problema historijskog istraživanja. Treće, neki filozofi (analitička filozofija historije) i historičari (ponajviše anglo-američki) nastojali su analizirati i odgovoriti na neka pitanja,

za historiju kao znanost veoma važna, koja su primarno filozofska pitanja: problem uzroka, determinacije, slobode, nužnosti i slučajnosti itd. Pri tome jedni zastupnici znanosti ili teorije historije tim pitanjima prilaze na neopozitivistički način (uglavnom analitički filozofi historije i neki historičari), a drugi na realistički, smatrajući da sve te kategorije ne pripadaju samo našemu mišljenju i jezičnom izričaju nego da imaju i realni, objektivni karakter. Tako se navedena filozofska problematika isprepleće u tim znanostima (slučaj je to i s općom sociologijom i filozofijom kulture) s nekim problemima filozofije historije. To je i bio razlog zašto sam prikazao i neke filozofe i historičare (bit će takvih primjera i poslije) koji su tretirali opće probleme znanosti o historiji.

Posebnu grupaciju historičara čine engleski marksistički orijentirani historičari. Zastupajući osnovne intencije Marxove misli, oni imaju djelomično zajedničke crte i s jednom i s drugom navedenom strujom. Svakako mnogo više sa, nazovimo je, objektivističkom strujom koja je promatrala i izučavala historiju kao objektivni proces. Samo je njihov pogled usmjeren znatno više na totalitet društva i historije, znajući veoma dobro da se historija niti iscrpljuje niti može razumjeti iz njezine samo političke dimenzije ili raznih ideoloških sfera. S tih pozicija su osobito djelovali Maurice Dobb, Rodney Hilton, Eric Hobsbawn i Edward Thomspon. Veliki utjecaj je imao E. Hobsbawn (r. 1917.), razlikujući "socijalnu historiju" (Social History) i "historiju društva" (History of Society), koja bi trebala uvijek istraživati društvo i njegov razvoj kao totalitet. U tom smislu je Hobsbawn napisao poznata djela *The Age of Revolution (1789–1848), The Age of Capital (1848–1875), The Age of Empire (1875–1914)* i *Age of Extremes (1914–1991)*. E. Thompson (1924.) objavio je poticajno djelo o nastanku engleske radničke klase, *The Making of the English Working Class*, 1963.

U jednom zborniku (*Seminar: Geschichte und Theorie*, Frankfurt na Majni, 1976.) što su ga uredili i objavili H. M. Baumgartner i J. Rüsen, E. Hobsbawn je dao svoj prilog o Marxovu doprinosu historiografiji. Među prilozima su, osim rasprava urednika zbornika, i radovi R. Kosellecka, W. Stegmüllera, A. Donagana, I. Berlina, K. Poppera, J. Habermasa i drugih.

Hobsbawn, kao vrstan engleski historičar marksističke orijentacije, također odbacuje ekonomističku interpretaciju Marxove koncepcije historije i piše da je Marx prvi koji se ne bi složio s takvom interpretacijom. Jednako tako sam je Marx pisao da nije bio prvi koji je istaknuo značenje ekonomske osnove za razvitak historije niti je bio prvi koji je uveo pojam klase i klasne borbe u historiji. Hobsbawn naglašava da je Marxov utjecaj na modernu historiografiju bio različit u pojedinim zemljama, negdje jači prije, negdje poslije. Taj utjecaj je često bio u formi

vulgarnog marksizma, kakvim su ga shvaćali mnogi i u socijalističkim i u građanskim redovima. S obzirom na pitanje historizma, evolucionizma, glavnih determinanata historijskog razvoja, Hobsbawn smatra da se marksizam razlikuje od drugih strukturalno-funkcionalnih teorija po "modelu *ravni* (der Ebenen)", pri čemu su ta ravan, te različite sfere društvenih proizvodnih odnosa i unutrašnja proturječja u njima najvažnija, a klasna borba je samo poseban slučaj tih proturječja. Hijerarhija "ravni" je nužna također da bi se objasnilo zašto historija ima neki određeni pravac.

Inače Hobsbawn smatra da se Marxov model mora dalje produbljivati, razrađivati i razvijati, i riješiti se nekih pozitivističkih ostataka iz devetnaestog stoljeća koji su vidljiviji u Engelsa nego u Marxa. Ali, sve u svemu, ne može se zanijekati da je znatan utjecaj marksizma bio i jest na području shvaćanja i pisanja historije i da je veliki broj historičara inspiriran Marxovim koncepcijama.

2. FILOZOFSKOHISTORIJSKA MISAO U NJEMAČKOJ

K. Jaspers, M. Horkheimer, H. Marcuse, E. Fromm, J. Habermas, E. Bloch, T. Litt, H. Plessner, H. Heimsoeth, E. Cassirer, A. Weber, Fr.-J. Rintelen. P. Althaus. H. J. Baden. H. U. von Balthasar, F. Altheim, K. Löwith, L. Kofler, G. Krüger, H. Kesting, A. Brunner, R. Schulz, H. Hörz, G. Klaus, P. Bollhagen. R. Schaeffler. W. Ehrlich. I. Fetscher. H. Fleischer. A. Schmidt, M. Baumgartner, O. Marquard, R. Koselleck, H. Schnädelbach, G. Dux, T. Jung, L. Niethammer, T. Hausmann, A. Wittkau, J. Rüsen, E. Hinz, K. Rosmann, W. Brüning, L. Reinisch, R. Wisser, P. Hünermann, H. W. Hedinger, K. G. Faber, R. Schaeffler

Njemački nacizam bio je glavni fašistički totalitarni sistem u Europi i njezina najveća prijetnja. Hitler sa svojom moćnom propagandom i bezočnim ali uspješnim manipuliranjem masama ipak nije mogao pridobiti mnoge slobodarske pojedince kao i najbolje kulturne radnike i filozofe, iako je dio ipak bio nasjeo svim tim grlatim obećanjima uspostave novoga tisućugodišnjega njemačkog carstva.

Već sam spomenuo neke filozofe koji su se, iako nisu bili fašisti, nadali da nastaje "novo i veliko razdoblje njemačke historije", a u tom razdoblju probudio se i Spenglerov velikonjemački duh koji je došao do izražaja u djelu *Jahre der Entscheidung*. Već u samom početku piše da nitko nije mogao bolje sagledati nacionalni prevrat te godine (tj. 1933.). On mrzi revoluciju iz 1918., i sve što je pisao od tada u politici bilo je usmjereno protiv sila koje su željele onemogućiti budućnost Njemačke. A "Njemačka je *odlučujuća* zemlja svijeta", ne samo zbog svojega zemljopisnog položaja nego zato što su "Nijemci još dovoljno mladi da dožive u *sebi* svjetskohistorijske probleme, da ih oblikuju, *odluče*, dok su drugi narodi postali suviše stari i ukočeni da bi postigli nešto više od obrane. Ali, i spram velikih *problema* sadrži napad veće obećanje pobjede."[1]

---

1 O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, München, 1933., str. XII.

Od nekadašnjega proroka propasti Zapada (a tu je spadala i Njemačka) postao je najednom obožavatelj pruske sile, protivnik financijskog liberalizma kao i radničkog socijalizma. "Pruska ideja se usmjeruje protiv financijskog liberalizma kao i protiv radničkog socijalizma. Svaka vrsta mase i većine, sve što je 'lijevo', njoj je sumnjivo."[2]

Nije potrebno dalje iznositi ta i druga reakcionarna razmišljanja O. Spenglera koji je petnaestak godina prije imao mnogo više duha i stvaralačke pronicljivosti nego nekoliko godina prije svoje smrti. Nacistička rasna teorija i "filozofija", kao i fašistička diktatura s pretenzijama svjetske prevlasti germanske rase, nije mogla drukčije završiti nego u zlodjelima prema drugim rasama (prvenstveno Židovima) i narodima, pa su tako njemački fašizam i njegovi politički sljedbenici u drugim državama postali i ostali najcrnje i najreakcionarnije poglavlje moderne Europe. Utješno je donekle bilo što se savjest čovječanstva sve više budi i postaje osjetljivija na ovakva nehumana djela, te su prvi put u historiji krivci za ovakve ratne zločine optuženi pred svjetskom javnošću i u Nürnbergu osuđeni.

Međutim, većina najboljeg dijela njemačke inteligencije nije se svrstala u te germanske bojne redove. Neki su, osobito židovski filozofi, znanstvenici i umjetnici morali emigrirati, drugi su se povukli i zašutjeli jer je javni prosvjed bio nemoguć.

Među njemačkim značajnim i poznatim filozofima treba ponajprije spomenuti *Karla Jaspersa* (1883.–1969.) koji svojim slobodarskim duhom nije ni u kojem slučaju mogao dati podršku tom idejnom i političkom opskurantizmu. Rođen u Oldenburgu, počeo je studirati pravo, ali razočaran prelazi na studij medicine. Godine 1909. postaje doktor medicine i specijalizira psihijatriju, objavljuje zapaženo djelo *Opća psihopatija* (1913.). Postaje i privatni docent, a potom i profesor psihologije na Sveučilištu u Heidelbergu. U njegovim teorijskim preokupacijama nije ga ni psihologija zadovoljila te se definitivno posvećuje filozofiji, jer je smatrao da će mu ona omogućiti sintezu njegova svjetonazora. Redoviti profesor za filozofiju postaje već 1921. u Heidelbergu, a nakon dolaska nacista na vlast gubi svoju katedru, na koju se vraća tek nakon sloma fašizma. Međutim, nezadovoljan tadašnjom situacijom na sveučilištu, jer se nadao da će biti korjenito reformirano, prihvaća 1947. godine poziv iz Basela, gdje ostaje profesorom filozofije do odlaska u mirovinu. Umro je u Baselu 1969. godine.

U mladosti, u dvadesetim godinama, veoma se zbližio s Heideggerom jer su ih povezale mnoge slične ideje i stavovi. Ali, s njim raskida prija-

2 O. Spengler, *ibid.*, str. 139.

teljstvo nakon Heideggerova rektorskoga govora, koji ga je, bez obzira na to što je napustio rektorsko mjesto godinu dana kasnije, u velikoj mjeri kompromitirao u demokratskom svijetu koji se borio protiv fašizma.

Svi oni problemi koji su zaokupljali europske mislioce nakon Prvoga svjetskog rata, o čemu je već bilo govora, našli su svoj individualni i stvaralački izraz u tadašnjoj filozofiji egzistencije i kasnije egzistencijalizma nakon Drugoga svjetskog rata. S Heideggerom je Jaspers najpoznatiji njemački i europski filozof egzistencije (Existenzphilosophie), čemu je posvetio svoja glavna djela i mnoga predavanja i rasprave.[3] Jaspers je zastupao filozofski aktivizam pa se angažirao i mnogim prigodnim člancima i u javnim medijima, pokušavajući djelovati na ljude da postanu svjesni svoje egzistencije i smisla života.

Pod utjecajem Plotina, ali i novovjekih metafizičara, Jaspers smatra da je filozofija u biti metafizika, koja mora davati odgovore o tome što je čovjek, kako da se vrati iz svoje izgubljenosti u svoju egzistenciju, u umstveni odnos prema sebi i drugima. Stvarnost je za Jaspersa totalitet, sveobuhvatno (das Umgreifende) koje je prije i subjekta i objekta, a sve što postoji šifra je toga sveobuhvatnog. Racionalno razmišljanje nas dovodi samo do tih šifri, a ne izravno do toga sveobuhvatnog, što je zapravo drugo ime za apsolut.

Čitanje šifri, a to je i izgradnja samosvijesti, može se samo činiti individualno i slobodno, pa je problem slobode također jedan od krucijalnih problema Jaspersove filozofije. Jaspersu je bilo jasno da je filozofija kao misao svjesna svoje nemoći u svijetu. Ali je ona velika moć za čovjeka jer pomoću nje nalazi svoj put u slobodu, omogućuje unutrašnju nezavisnost i samosvijest i time "osvjetljava" svoje vlastito bivstvovanje.

Kako ćemo se s još mnogim teorijskim stavovima susresti u analizi i prikazu njegova filozofskohistorijskog djela *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, što ga je objavio poslije rata, najbolje je da prijeđemo na prikaz toga interesantnog i umnoga djela.

Već u predgovoru Jaspers naznačuje svrhu svojega djela. Mi stojimo, kaže Jaspers, usred historije. Naša sadašnjost bit će ništavna ako se ona izgubi "u uskom horizontu dana u običnoj sadašnjosti. Moja knjiga želi pripomoći da povećamo našu svijest o sadašnjosti."[4]

Prvi dio djela posvetio je problematici svjetske historije, smatrajući da čovječanstvo ima jedinstveno podrijetlo i cilj, koji mi zapravo ne zna-

---

3 Glavna Jaspersova djela jesu: *Philosophie* (1932.), *Von der Wahrheit* (1948.), *Philosophische Logik* (1947.), *Die Geistige Situation der Zeit* (1931.), *Die Grossen Philosophen* (1957.) i dr.

4 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1950., str. 5.

mo. Oni se osjećaju samo u svjetlu mnogoznačnih simbola, između kojih se kreće naše bivstvovanje. Sklon metafizici, Jaspers smatra da su u Adamu, kao jedinstvenom podrijetlu, svi ljudi srodni. "U Adamu smo mi ljudi srodni, potječemo iz Božje ruke, stvoreni prema Njegovoj slici i prilici. U početku je objava bivstva bila u nesvjesnoj sadašnjosti. Prvi (istočni) grijeh nas je doveo na put, spoznajom i ograničenom praksom sa svrhama u vremenu, do jasnoće svjesno objavljenog. Svršetkom kraja postižemo suglasje duša, gledamo se u voljenoj sadašnjosti, u bezgraničnom razumijevanju, pripadajući jednom jedinomu carstvu vječnih duhova."[5]

Čovjek bi pomislio da će nakon tih riječi naići na metafizičko-mistično djelo, što ipak nije slučaj. Sve su to za Jaspersa u biti simboli, a ne realiteti. "Sve su to simboli, a ne realiteti. Empirijski pristupačnu univerzalnu historiju shvaćamo je u njezinu smislu – bilo da ga ona ima, bilo da ga mi ljudi njoj dajemo – samo u ideji jedinstva cjeline historije. Empirijske činjenice promatramo s obzirom na to koliko one odgovaraju ideji jedinstva, ili koliko se one njoj posve suprotstavljaju."[6] Kako ćemo vidjeti, Jaspersova filozofskohistorijska razmatranja kudikamo su više na liniji novovjekoga realizma nego idealizma, kojega se inače nije u potpunosti riješio.

Jedan od pojmova koji je u središtu Jaspersovih shvaćanja razvoja historije jest pojam *die Achsenzeit*.[7] Za kršćanstvo, Augustina pa i Hegela pojava Krista je glavna prijelomna točka historije. Ali, kršćansko vjerovanje je samo *jedno* vjerovanje, a ne vjerovanje cijeloga čovječanstva, pa na Zapadu čak i kršćanin ne vezuje svoje empirijsko shvaćanje historije na to vjerovanje. "Jednu osovinu svjetske historije, ako postoji, *empirijski* bi se trebalo naći kao činjenicu, koja može vrijediti za sve ljude, pa i kršćane."[8] Potaknut nekim razmišljanjima Lassaulxa i Viktora von Straussa (komentari Lao-Tsea 1870.), Jaspers to sudbonosno i prevratničko doba za čovjeka, tu osovinu svjetske historije nalazi u razdoblju oko 500 godina prije Krista, tj. u razdoblju od 800-tih do 200-tih godina prije naše ere. "Ondje se nalazi najdublji rez historije. Nastao je čovjek, s kojim do danas živimo. To vrijeme nazovimo ukratko 'osno vrijeme'."[9]

5 K. Jaspers, *ibid.*, str. 17-18.

6 K. Jaspers, *ibid.*, str. 18.

7 K. Jaspers upotrebljava riječ die Achsenzeit koja dolazi od njemačke riječi die Achse – os, osovina pa se može prevesti i s osno i s osovinsko vrijeme (ili razdoblje, doba). Ja sam se odlučio za prijevod *osno vrijeme*.

8 K. Jaspers, *ibid.*, str. 19.

9 K. Jaspers, *ibid.*, str. 19.

U tom vremenu zbili su se izvanredni događaji svjetske historije. U Kini su živjeli Konfucije i Lao-Tse a nastali su i svi pravci kineske filozofije (Mo-Ti, Čuang-Ce, Li-Ce i drugi). U Indiji su nastale Upanišade, živio je Buda i nastaju svi pravci filozofije od skepticizma i materijalizma do sofistike i nihilizma. U Iranu je naučavao Zaratustra, u Palestini se pojavljuju proroci, a u Grčkoj nastaje presudno razdoblje od Homera do grčkih filozofa, tragičara i povjesničara. Sve je nastalo u nekoliko stoljeća, približno istodobno u Kini, Indiji i na Zapadu, a da nisu znali jedni za druge.

Bitna karakteristika toga vremena je završetak *mitskog razdoblja*, te se cijela ova promjena čovjekova bivstva može nazvati *oduhovljenje*. Prije tog razdoblja prevladavalo je duhovno stanje u kojemu se sve ponavljalo, a polagano duhovno kretanje nije bilo niti svjesno niti se razumjelo. Sada raste napetost i postaje osnova veoma brzog kretanja. "Ovo dolazi do svijesti. Čovjekovo postojanje biva kao *historija* predmet razmišljanja. U vlastitoj sadašnjosti, tako se osjeća i zna, počinje nešto izvanredno... Vidi se *katastrofa* pred očima, *želi se pomoći* uvidom, odgojem, reformom. Želi se planski uzeti u ruke tok događaja, želi se uspostaviti prava stanja ili prvi put ih proizvesti."[10]

To razdoblje koje se tijekom stoljeća razvijalo nije bilo jednostavan uspon, nego rušenje i novo izgrađivanje bez ikakvog završetka. Završetak je ponajprije politički. Stvaraju se gotovo istodobno velika carstva s moćnom organizacijom i planiranjem. Ali u svim je slučajevima ostao odnos prema duhu onoga što je prethodilo, koje postaje uzor i predmet štovanja. Han dinastija je uspostavila konfucijanizam, Asoka budizam, a Augustovo doba svjesno helensko-rimsko obrazovanje.

S ovoga stajališta osnoga vremena može se osvijetliti cijelu svjetsku historiju tako da bi se moglo govoriti i o izvjesnoj strukturi svjetske historije. Prvo, tisućljeća stare visoke kulture prestaju s osnim vremenom, ono ih upija i rastapa u sebi. Drugo, od onoga što se tada stvorilo i mislilo čovječanstvo živi i danas. Treće, osno vrijeme počinje u prostorno ograničenim sferama, ali postaje historijski sveobuhvatno. Oni koji nisu sudjelovali u osnom vremenu ostaju "prirodni narodi" s nehistorijskim životom kroz stoljeća i tisućljeća. Četvrto, između ta tri svijeta osnoga vremena postoji, čim se susretnu, mogućnost međusobnoga dubokog razumijevanja. Na temelju ovoga Jaspers zaključuje da "s gledišta osnog vremena slijede pitanja i mjerila na cijeli prethodni i daljnji razvitak. Prethodne visoke kulture gube svoj oblik. Narodi koji su ih nosili postaju neprimjetljivi, ako se priključuju kretanju osnog vremena. Prethistorijski narodi ostaju tako dugo prethistorijski dok ne postanu dio

10 K. Jaspers, *ibid.*, str. 23-24.

historijskoga kretanja koje proizlazi iz osnoga vremena, ili odumiru. Osno vrijeme asimilira sve ostalo. Od njega dobiva svjetska historija jedinu strukturu i jedinstvo, koje se održava ili je pak održano do danas."[11]

Jaspers je, naravno, postavio i pitanje odakle i zašto nastaje, gotovo u isto doba, na tri različita mjesta to osno vrijeme. Navodeći različite pretpostavke, moguće sociološke interpretacije itd. Jaspers na kraju smatra da racionalnog odgovora o uzrocima takvoga historijskog fenomena ipak nema. I osno vrijeme je prošlo i nije se održalo. Ali ono u što Jaspers ne sumnja, jest činjenica da je osno vrijeme odredilo našu historijsku svijest. Radi se o tome kako nam jedinstvo čovječanstva postaje konkretno.

Za Jaspersa se historija u užem smislu može shematski prikazati na sljedeći način: iz tamnoga razdoblja čovječanstva koje je trajalo milenijima nastaju, prije nekoliko tisućljeća, stare visoke kulture Mezopotamije, Egipta, Indije i Kine oko Hoang-hoa. Iz tih starih kultura, u njima ili oko njih, nastaje osno vrijeme (doba, razdoblje) od 800. do 200. prije Krista na tri nezavisna mjesta: istočno-okcidentalnom polariziranom Zapadu, Indiji i Kini. To osno doba postaje duhovni temelj čovječanstva.

U daljnjem razvoju na zapadu nastaje pri kraju srednjega vijeka u Europi moderna znanost i s njom od kraja 18. stoljeća tehničko razdoblje – "prvi duhovno i materijalno zaista potpuno novi događaj nakon osnog razdoblja."[12]

To znanstveno-tehnološko razdoblje počinje prožimati sve postojeće kulture i zemlje i vodi sve više političkom ujedinjavanju, bilo nasilno u jednomu svjetskom imperiju bilo sporazumijevanjem u jedan svjetski poredak prava. "Može se reći: dosad još nije bilo svjetske historije, samo agregat lokalnih historija."[13] Izvjesna pojednostavnjenja su pri ovakvom prikazu nužna da bi se shvatila bit cjelokupnoga razvoja. Četiri puta je čovjek u tom svojemu dugom historijskom hodu od prometejskog vremena (nastanak jezika, oruđa, upotreba vatre) do znanstveno-tehničkog vremena polazio iz nove osnove. Zato je za naš historijski uvid potrebno odgovoriti na četiri temeljna pitanja svjetske historije: 1. Koji su koraci u prethistoriji za čovjeka bili odlučujući? 2. Kako su nastale visoke kulture nakon 5000. godine pr. Krista? 3. Što je suština osnog vremena i kako je do njega došlo? i 4. Kako razumjeti nastanak znanosti i tehnike, kako je došlo do "tehničkog razdoblja"?

Jaspers ponajprije misli da historija započinje od onoga vremena od kada postoji jezično dokumentirana predaja. Svi nijemi artefakti iz

11 K. Jaspers, *ibid.*, str. 27.

12 K. Jaspers, *ibid.*, str. 44.

13 K. Jaspers, *ibid.*, str. 45.

prethistorijskih iskopina ostaju u svojoj nijemosti bez života. Tek jedno jezično djelo omogućuje da se osjeti njegova unutrašnjost, raspoloženje i porivi. A to jezično nasljeđe ne seže nigdje dalje od 3000 godina prije Krista. Historija dakle po Jaspersu traje oko 5000 godina.

Prethistorija je dugi proces promjena koje su stvorile čovjekovu temeljnu konstituciju, a razvoj historije je razvitak čovjekovih naslijeđenih duhovnih i tehničkih sadržaja. Temeljna čovjekova konstitucija je nastala tokom beskrajnih vremenskih razdoblja, "a historijski razvitak djeluje naprotiv kao neka privremena pojava u djelu, predodžbi, misli, obliku na širokoj i dubokoj osnovi čovjekova bivstva, koje je prethistorijski nastalo i još uvijek je i sada stvarno."[14]

Temelji čovjekova bivstvovanja su se dakle stvarali u prethistoriji i historiji. U prvomu, beskrajno duljem razdoblju prethistorije stvarali su se elementarni porivi i svojstva, sa svim nesvjesnim te ono čini temelj našega bića. Historijski svjesno naslijeđe sa svim mogućnostima našeg obrazovanja, znanja i mogućnosti jest kao neka tanka koža nad temeljem vulkana koji je, zapravo, čovjek. Moguće je kožu i odbaciti, ali temelji čovjekova oblikovanja iz prethistorije su trajni i neodbacivi.

S obzirom na razmatranje prethistorije i historije čovječanstva naznačit ćemo samo neke bitne stavove koji karakteriziraju Jaspersova shvaćanja fenomena – čovjek. Naša današnja znanja o čovjekovu razvitku pokazuju što je čovjek na početku svoje historije posjedovao, što je dakle nastalo u neizmjernim razdobljima prethistorije. To su ponajprije jezik, oruđa, mitovi, društveni poreci. Sve ostalo, na temelju nađenih oruđa, grobova, slika, nakita itd. ne daje jasnu sliku o duhovnom životu prethistorijskog čovjeka. Neizmjerna vremenska razdoblja u kojima čovjek već postoji u osnovi su za nas tajna. Tako je najdublja tajna već prvo nastajanje čovjeka. Zato, zapravo, i ne možemo dati potpuni i zadovoljavajući odgovor na pitanje što je čovjek. "Da mi ne znamo što je zapravo čovjek, i to pripada u bit čovjekova bivstva."[15]

U prethistoriji se čovjek razvijao biološki ali i historijski. Biološki razvitak donosi nasljedna svojstva, historijski razvitak samo predaju. Ono što je nasljedno, to je i postojano, a predaja može biti u kratkom vremenu uništena i zaboravljena. "Biološku stvarnost možemo shvatiti s obzirom na oblik, funkciju i psihofizička svojstva tijela; stvarnost predaje može se shvatiti u jeziku, načinu ophođenja, djelima."[16]

U kraćoj analizi bioloških svojstava čovjeka, kao i njegovih historijskih dostignuća prije početka njegove prave historije, Jaspers se oslanja na re-

14 K. Jaspers, *ibid.*, str. 49.

15 K. Jaspers, *ibid.*, str. 57.

16 K. Jaspers, *ibid.*, str. 57.

zultate prirodnih i društvenih znanosti, zaključujući ponovno da mnoga pitanja ostaju otvorenima i da mnoga od njih neće nikad ni biti do kraja riješena. Ono što možemo općenito kazati jest da se u "neodređenim vremenima i vremenskim razdobljima čovjek proširio preko zemljine kugle, raspršio u uvijek određenim područjima, beskrajno rasut, ali u svemu tome nešto obuhvatno jedinstveno: veliki, polagani procesi nezamjetljivog nastajanja rasa, jezika i mitova, mirno proširenje tehničkih pronalazaka, seljenje. Uvijek se radi o nesvjesnim, doduše već ljudskim, zbivanjima koja su još uvijek povezana s prirodom."[17]

Kada, zapravo, započinje historija? Jaspers kaže da su možda bitna sljedeća zbivanja: 1. zadaća organizacije reguliranja natapanja Nila, Eufrata – Tigrisa, Hoang-hoa što je dovelo do centralizacije, činovništva, stvaranja država; 2. pronalazak pisma (po svemu u Sumerana oko 3300. god. pr. Krista) i zatim u Egiptu, Kini itd.; 3. nastanak naroda s jedinstvenom kulturom, jezikom i mitovima; 4. kasnije, stvaranje svjetskih carstava, najprije u Mezopotamiji; 5. odgoj i upotreba konja, ali tek u razdoblju visokih kultura, što je dovelo do mnogih i bitnih promjena u funkcioniranju i razvoju tih društava.

Sva ta zbivanja i promjene vode nas do pitanja što je dovelo do toga da je čovjek stupio iz prethistorije u historiju. U čemu se ti procesi bitno razlikuju i što to u čovjekovu biću vodi historiji. Jaspers smatra da se to može razumjeti samo shvaćanjem unutrašnjih promjena koje su se zbile u čovjeku. Historija se dotad razvijala u velikoj mjeri slično kao i priroda. Skok iz toga običnog zbivanja u historiju možda je karakteriziran: prvo, sviješću i sjećanjem, predajom duhovnih dostignuća čime se čovjek oslobodio puke sadašnjosti. Drugo, racionaliziranjem tehnikom – što je dovelo do oslobođenja od vitalne vezanosti na slučajnu i najbližu okolinu i sigurnost. Treće, uzorom što ga čovjek daje svojim djelima u likovima vladara i mudraca čime započinje oslobađanje od gluposti samosvijesti i od straha pred demonima.

Što je dakle uzrok da je čovjek učinio taj skok? "Kad ga je učinio, on ga nije niti htio niti je znao što se njemu zbilo. On nije, kao inače sve živo, u svojoj posebnosti isto tako ograničen kao i usavršen nego je beskrajno otvoren u svojim mogućnostima i nezavršen i ne može biti završen u svojoj biti. Što je čovjeku od iskona svojstveno i što je već u prethistoriji moralo djelovati kao klica historije, to je snažno izbilo, kad počinje historija."[18]

U tom razvoju je osno razdoblje najveća prekretnica. Možemo kazati da postoje *osni narodi* (Die Achsensvölker – Kinezi, Hindusi, Iranci,

17 K. Jaspers, *ibid.*, str. 64.

18 K. Jaspers, *ibid.*, str. 71.

Židovi, Grci) i narodi bez tog proboja. U razdoblju osnog vremena cvala je još egipatska i babilonska kultura, ali već u kasnom obliku. Polako su išle svojemu kraju. Podvrgnute drugim i novim državama izgubile su one i svoju staru kulturu. Sa Židovima i Grcima nastale su osnove zapadne kulture, a one stare kulture bivaju zaboravljene dok nisu u našemu vremenu ponovno otkrivene. Tako se svi narodi dijele na one koji svoj razvoj temelje na tom svijetu proboja (osno vrijeme) i na one koji su ostali po strani. "Oni su historijski narodi, ovi primitivni narodi (Naturvölker)."[19]

Razmatrajući ukratko neke glavne procese nakon osnoga vremena, Jaspers upozorava na specifičnosti razvoja na Dalekom istoku koji sve više stagnira za razliku od Zapada koji počiva u osnovi na antici i kršćanstvu. Tendencija k univerzalnim jedinstvenim oblicima obrazovanja i predaje nije vodila stagnaciji duhovnog života kao što je bio slučaj posebno u konfucijanizmu Kine, nego su postojali stalni prodori u kojima su narodi Europe naizmjenično imali svoje stvaralačke epohe. Naglašavajući i posebnu ulogu indogermanskih naroda u tom oblikovanju Zapada, Jaspers ponovno naglašava značenje pojave znanosti i tehnike na Zapadu, što je značilo i najveću i bitnu novost nakon osnoga vremena. "U germansko-romanskih naroda bilo je ishodište znanosti i tehnike. Ti narodi su time proizveli historijski prijelom. Započeli su stvarno univerzalnu, planetarnu historiju čovječanstva. Samo narodi koji su usvojili zapadnu znanost i tehniku i time preuzeli opasnosti koje su s tim zapadnim znanjem i umijećem povezane za čovjekovo bivstvo, mogu još aktivno sudjelovati."[20]

Postavljajući pitanje zašto se to dogodilo upravo na zapadu, a ne na nekomu drugom području svjetskih civilizacija, Jaspers misli da se to ne može do kraja razumjeti, ali da se mogu navesti neki momenti koji mogu osvijetliti specifičnost Zapada. Prvo, postoje već geografski velike razlike. Zapad, nasuprot zatvorenim kopnenim područjima Kine i Indije, karakterizira izvanredna raznolikost. Drugo, Zapad poznaje ideju političke slobode. U staroj Grčkoj je već postojala sloboda, iako privremeno, koja inače nigdje u svijetu nije nastala. Treće, stalni nezadrživi racionalitet sa svojom otvorenošću za konzekventno logičko mišljenje i empirijske činjenice. Time je i znanstveno istraživanje postalo kritičko i beskrajno. Četvrto, svjesna dubina osobnoga života postala je u židovskim prorocima, grčkim filozofima, rimskim državnicima jednom zauvijek mjerodavna bezuvjetnost. Peto, zapadnjaku je uvijek svijet u njegovu realitetu ono što je neophodno. Šesto, Zapad ostvaruje,

19 K. Jaspers, *ibid.*, str. 78.

20 K. Jaspers, *ibid.*, str. 87.

kao i sve kulture, oblike jednog općeg. Ali to opće ne postaje za njega dogmatska čvrstina završenih institucija i predodžaba, niti u životu kastinskog sistema niti u životu kozmičkog poretka. "Zapad nije ni u kojemu smislu stabilan."[21]

Sedmo, Zapad je također protiv svoje slobode i beskonačne dinamičnosti razvio također nešto krajnje zahtjevom isključivosti vjerske istine u biblijskim religijama, uključujući i islam. Totalitet toga zahtjeva jedino je na Zapadu nastao kao princip koji stalno djeluje u historiji. Upravo time što nije postojala samo jedna vlast i vladavina, nego su država i Crkva bili konkurenti, obje s totalnim zahtjevima, Zapadu je možda upravo to stalnom "napetošću pribavilo njegovu veliku duhovnu energiju, njegovu slobodu, njegovo neumorno traženje, otkrivanje, širinu njegova iskustva, za razliku od jedinstva i usporednog nepostojanja napetosti svih orijentalnih imperija, od Bizanta do Kine."[22] Osmo, u svijetu koji nije zatvoren nekim općim, ali je stalno upućen na to opće, mora postojati odlučnost koja stvari vodi do krajnosti, do najpotpunije jasnoće, do ili-ili i time postaje svjesna principa i unutrašnjih borbenih frontova. Deveto, svijet tih napetosti možda je uvjet i posljedica postojanja samostalnih ličnosti od židovskih proroka i grčkih filozofa do velikih kršćana i ličnosti 16. do 18. stoljeća. I konačno i prije svega, "jedan moment Zapada je osobna ljubav i snaga beskrajnoga samoosvjetljavanja u nikad završenom kretanju. Tu je nastala mjera otvorenosti, beskrajne refleksije, bogatoga unutrašnjeg života, za koje je tek zasjao puni smisao komunikacije između ljudi i horizont stvarnog uma."[23]

Uspoređujući taj novi polet i prodor ljudskog duha od renesanse nadalje, Jaspers uspoređuje to razdoblje s osnim vremenom, zaključujući da ta druga os ima veće mogućnosti nego prva, te je zbog mogućnosti prisvajanja svih dotadašnjih iskustava, misli i ideja čak i mnogostranija i bogatija. Ali, ta os je izrazito europska pojava pa se zato ne može uzeti kao druga os.

Drugi dio djela Jaspers posvećuje problematici sadašnjosti i budućnosti. Zato se u ovom dijelu isprepleće filozofskohistorijska problematika sa socijalnofilozofskom, pa i nekim drugim, kako ćemo vidjeti, filozofskim disciplinama.

Filozofskohistorijsko totalno razmatranje treba i može osvijetliti vlastitu situaciju u cjelini historije. Tek mjerila svjetske historije omogućuju duboki uvid u naše vrijeme koje se pripremalo dvije tisuće godina. "Stvarno novo, principijelno sasvim drugo, bez usporedbe s azi-

21 K. Jaspers, *ibid.*, str. 90.

22 K. Jaspers, *ibid.*, str. 91.

23 K. Jaspers, *ibid.*, str. 92.

jatskim, potpuno samosvojno, čak i Grcima tuđe, samo je moderna europska znanost i tehnika."[24]

Cjelokupna slika dosadašnje historije pokazuje izvjestan kontinuitet, čak i jedinstvenost, što prestaje s modernom tehnikom. Zato je sličnost između Azije i Europe do oko 1500. godine znatna, a tek posljednjih nekoliko stoljeća razlika je postala vrlo očita.

Znatan dio ovog poglavlja posvećuje Jaspers razmatranju problematike moderne znanosti i tehnike, što je, osobito u ovomu našem stoljeću, bilo predmetom razmatranja mnogih filozofa. Jaspers najprije ukratko pokazuje razvoj koji tako snažno razlikuje, osobito od 17. stoljeća pa dalje, Europu od cijeloga ostalog svijeta. Moderna znanost je po njegovu mišljenju univerzalna, nezavisna, ništa ne smatra sporednim nego vrijednim znanja, traži sveopće veze i zavisnosti pojedinačnog.

Razvoj moderne tehnike dovodi do svijesti da se nalazimo na novoj historijskoj prekretnici koju se još prije stotinu godina uspoređivalo s propašću antičkoga svijeta. Zatim se sve dublje osjećalo kao sudbinu ne samo Europe i Zapada nego i cijeloga svijeta. To je tehničko razdoblje sa svim konzekvencijama koje kao da zatiru sve ono što je čovjek tisućljećima stvarao u radnim odnosima, životnim oblicima, načinima mišljenja i simbolima. Od njemačkog idealizma nadalje smatralo se da je ovo naše vrijeme na neki način završetak kršćanskoga preokreta i osnog vremena. To je bila obijest duhovnog samozavaravanja. "Sada smijemo, uspoređujući s određenošću, kazati: sadašnjost nije nikakvo drugo osno vrijeme. Naprotiv, u najoštrijem kontrastu prema njemu ona je katastrofalno događanje prema siromaštvu duha, ljudskosti, ljubavi i stvaralaštvu, pri čemu je samo jedno, proizvodnja znanosti i tehnike, svakako i u usporedbi sa svim prijašnjim, jedino velika."[25]

Ako bismo potražili analogiju za naše razdoblje, nećemo ju naći u osnom vremenu nego prije u jednomu drugom tehničkom razdoblju, o kojemu nemamo nikakvu predaju, u razdoblju pronalaska oruđa i upotrebe vatre, čime je čovjek stvorio nove mogućnosti svojega svestranog razvoja. Ako dođe novo osno vrijeme, onda ono može biti samo u budućnosti. Možda nam to novo osno vrijeme predstoji, ali nitko danas ne zna šta nam ono može donijeti.

Tehnika je oduvijek postupak ovladavanja prirodom za čovjekove različite svrhe. Tehnika je, naravno, ne samo mijenjala prirodu nego se i čovjek svojim radom i radnim organizacijama mijenjao. "Ali tek moderna tehnika je to učinila očiglednim kao sudbinu čovjeka. Nasuprot relativnoj stabilnosti tehničkih stanja tijekom tisućljeća, dogodila se od

24 K. Jaspers, *ibid.*, str. 109.

25 K. Jaspers, *ibid.*, str. 127.

kraja 18. stoljeća revolucija tehnike i time ljudskog postojanja u cjelini, revolucija čija se brzina do danas stalno povećavala. Karl Marx je to najprije spoznao u velikom stilu."[26]

Postavljajući pitanje o suštini tehnike, Jaspers ukratko govori o tehnici kao sredstvu, kao razumu, sili, vrstama tehnike, smislu tehnike (smisao tehnike je sloboda prema prirodi), pronalascima i radu koji se ponavlja, o postanku moderne tehnike koja je nastala jedinstvom prirodne znanosti, pronalazačkoga duha i radničke organizacije kako bi zaključio o biti rada kao tjelesnoga i planskog djelovanja, da je "rad temeljna bit čovjeka za razliku od životinje: proizvođenje svojega svijeta."[27] Radom, koji je inače tjelesni i duhovni, pri čemu je duhovni teži, čovjek pretvara prirodni svijet u ljudski svijet. To je radikalna razlika između čovjeka i životinje, pri čemu su podjela rada i postojanje različitih radnih organizacija važan dio ljudske historije. "Danas je potpuno jasno da je vrstom rada i njegovom raspodjelom određena društvena struktura i čovjekovo postojanje do krajnjih izdanaka. Hegel je već to vidio, Marx i Engels su to epohalnim uvidima proširili."[28]

Jaspers dalje razmatra probleme odnosa tehnike i rada, ovisnosti rada o strojevima, postajanje čovjeka dijelom stroja i nastanak novoga otuđenja, o tehnici kao sredstvu i granicama tehnike, o pozitivnim i negativnim utjecajima tehnike na historijsko postojanje čovjeka, zaključujući da je i samo društvo postalo veliki stroj i da tehnika prodire u organizaciju cjelokupnog života i čini sve u čovjekovu vitalnom postojanju i životu ovisnim o funkciji izgrađenog aparata. Zakazivanje tog aparata dovodi do nesagledivih posljedica i nevolja te je čovjek sada više podvrgnut opasnostima nego što je u prirodnom životu seljaka. "Tehnika nastoji da se cjelokupnim radnim postojanjem čovjeka izmijeni samog čovjeka. Čovjek ne može više izmaći tehnici koju je sam proizveo. I sigurno je da tehnika donosi ne samo neizmjerne šanse nego i neizmjerne opasnosti."[29] Bitno pitanje je dakle kako će čovjek ponovno ovladati tehnikom, budući da je ona postala gospodar nad njim. Sudbina čovjeka ovisi o tome kako će on ovladati posljedicama tehnike za njegov život. Jer, tehnika je u biti ipak "samo sredstvo, po sebi niti dobro

26 K. Jaspers, *ibid.*, str. 129. U vezi s tim je Jaspers pisao: "Sa svim tim uslijedio je rascjep historije, rušenje ili propadanje prošlog u jednoj mjeri, da analogije i usporedbe iz historijskih tisućljeća nedostaju. Ako je samo prvi početak nastanka paljenja vatre i postanka oruđa usporediv, otkriće atomske energije izgleda zapravo kao analogija otkrića vatre: silna mogućnost i silna opasnost. Ali o onim prvobitnim vremenima mi ne znamo ništa" (K. Jaspers, *ibid.*, str. 130).

27 K. Jaspers, *ibid.*, str. 139.

28 K. Jaspers, *ibid.*, str. 140. Jaspers je inače imao prema marksizmu i veoma kritički stav, ali je i razlikovao Marxa i marksizam.

29 K. Jaspers, *ibid.*, str. 159.

niti loše. Radi se o tome što čovjek iz toga čini, za što mu ona služi, pod kakve uvjete on nju stavlja. Pitanje je, kakav je on čovjek, koji njome ovladava, kakvim se bićem čovjek kroz nju na kraju pokazuje."[30]

Tehnika je neovisna o tome što se njome čini, kao samostalno biće ona je prazna moć. Na pitanje je li moguće da tehnika, u rukama neljudi, dovede do razornih posljedica ili da čovječanstvo postane samo materijal za jednu jedinu golemu tvornicu s ljudskim grupama kao mravinjacima, Jaspers odgovara da razum to može pretpostaviti kao moguće, ali "svijest našega ljudskog bivstva uvijek će reći: u cjelini je to nemoguće".[31]

U takvom razmatranju Jaspers nije mogao mimoići pitanje o sadašnjoj situaciji vremena. O tome je već prije rata pisao pa sada pokušava rezimirati svoja dotadašnja iskustva i razmišljanja. Prošlost je po njegovu mišljenju za naše sjećanje krnja, nepotpuna, a budućnost tamna, nejasna. Jedino nam može biti jasna sadašnjost jer smo u njoj. Ali nam je ona opet neprozirna, jer nam može biti jasna samo preko potpunog poznavanja prošlosti i budućnosti koja se u njoj krije. Naša situacija, kao i svaka druga, ima skrivene mogućnosti koje postaju tek onda vidljive i razumljive kada se ostvare.

Ako govorimo o sadašnjosti, moramo spoznati i priznati da je današnji svijet jedna cjelina, da postoji jedinstvo čovječanstva na Zemlji. Do toga je došlo razvitkom od vremena otkrića prije nekoliko stoljeća, ali sve do kraja 19. stoljeća za nas je historija bila bitno europska historija. I Prvi svjetski rat je bio u biti europski rat i tek je Drugi svjetski rat postao zbiljski prvi svjetski rat. Započela je historija kao jedinstvena historija cjeline. Tek sada je "cjelina postala pitanje i zadaća. Time je nastupila potpuna preobrazba historije. Odlučujuće je: nema više nikakvog vanjskog. Svijet se zatvorio. Sve je tu. Pokazuju se nove opasnosti i šanse. Svi bitni problemi su postali svjetski problemi; jedna situacija, situacija čovječanstva."[32]

Prvo što karakterizira suvremenu situaciju jest da mase postaju odlučujući faktor zbivanja. U tom shvaćanju imao je Jaspers prethodnike u Le Bonnu i O. y Gassetu koje i spominje. Praveći razliku između pojmova masa i narod, te masa i publika Jaspers upozorava na sve opasnosti od pokreta masa koje se dadu manipulirati od vlastohlepnih tirana, ali i u kojima postoje također mogućnosti uzleta i razumnog rada zbiljskoga duha da može voditi do postupne promjene okolnosti, slobodni rad i slobodno stvaranje. Svijet bi mogao doseći takve vrhunce da bi se u masama postiglo ono što je prije bilo ograničeno na aristokraciju

30 K. Jaspers, *ibid.*, str. 161.

31 K. Jaspers, *ibid.*, str. 161.

32 K. Jaspers, *ibid.*, str. 162-163.

(odgoj, sposobnost učenja i oblikovanje života, kritički i solidarno se odnositi prema drugome itd.).

Danas je međutim u svemu tome velika opasnost. Dok prijašnja historija nije pogađala supstanciju čovjekova bivstva, sada izgleda da je ta supstancija ugrožena u svojoj srži. Situacija, zapravo, sili da se neizostavno ide s masama.

Prije su religije bile povezane s cjelinom socijalnih prilika. One su nosile religiju, a ova ih je opet opravdavala. Danas je religija stvar izbora. Održava se u svijetu koji njome nije prožet. Ne samo da religije postoje jedne uz druge nego je i religija postala samo poseban dio života. Sve one postaju čovjeku zauvijek sve manje vjerodostojne, a nekršćanski život većine kršćana postaje svima sve očitiji. Rastuća odsutnost vjere dovela je do nihilizma, pa je danas moguće da se izgubi i nestane sve nasljeđe od osnog vremena do danas, od Homera do Goethea. Ali čovjek ne može izdržati u nihilizmu pa se utječe ponajviše nekoj slijepoj vjeri u različite teorije i ideologije koje ne oskudijevaju u znanstvenim elementima (marksizam, psihoanaliza, rasne teorije). Pa ipak, uz nastojanje da se sve to objasni, ideja jednog još nespoznatoga totalnog zbivanja stalno nam se nameće. Nije to niti neko zbivanje po analogiji bioloških zbivanja, niti supstancijalno zbivanje, nego je to ono sveobuhvatno u kojemu mi jesmo, ali koje ne poznajemo. I tako završava Jaspers konstatacijom da je odgovor na pitanje nastanka kriza i nevjerovanja zapravo nemoguć, bez obzira na to pokušava li se on dati empirijski kauzalno, duhovnim razumijevanjem ili metafizički.

Ako se iz cjelokupnoga takvog iskustva nameće zaključak da se nalazimo u takvoj historijskoj situaciji koja bi značila veliki i sudbonosni preokret, on ipak ne može biti ponavljanje osnog vremena nego u korijenu drukčije zbivanje. Izvanjski ono nije samo relativno univerzalno kao prije, nego apsolutno univerzalno, planetarno. Unutrašnje gledano, radi se o nečemu sasvim drukčijem nego što je bio slučaj u osnom vremenu. Tada je bila punoća, sada praznina. Danas postoje samo pretpostavke za takav mogući obrat. Mi smo još uvijek u razdoblju tehničkoga i političkog preoblikovanja, a ne u razdoblju vječnoga duhovnog stvaralaštva. "S našim velebnim znanstvenim otkrićima i tehničkim pronalascima, prije se možemo usporediti s vremenom otkrića oruđa i oružja, prvotnim korištenjem domaćih životinja i konja nego s vremenom Konfucija, Bude i Sokrata. Ali da težimo toj velikoj zadaći, da ponovno oblikujemo ljudsko bivstvo iz njegova ishoda, da osjećamo sudbinsko pitanje, kako možemo vjerujući postati zbiljski čovjek, to se pokazuje u danas sve većoj težnji vraćanja pogleda ishodištima."[33]

33 K. Jaspers, *ibid.*, str. 179.

Sve se ovo ne može postići bez svijesti o budućnosti. Ako se odričemo budućnosti, historijska slika prošloga postaje konačna i zato kriva, pogrešna. "Nema nikakve filozofske historijske svijesti bez svijesti o budućnosti."[34] Ali budućnost se ne može istražiti, jer se istraživati može samo ono što ima realitet. Ipak budućnost leži skrivena i u prošlosti i u sadašnjosti i otkrivamo je u njezinim mogućnostima, što su znali svi značajniji mislioci preokupirani problemima svojega vremena. Iako misao napretka dominira još od razdoblja prosvjetiteljstva, stvari nisu tako jednostavne i bezazlene. Ako nastane neki svjetski poredak, onda mu ne bi prijetila opasnost od nekoga barbarskog naroda, ali od prirode svakako. Prirodni resursi nisu beskonačni te je pitanje kako će čovjek riješiti te probleme veoma bliske budućnosti. Danas ne možemo ništa pretkazati, ali možemo samo reći da u tom slučaju neće postojati stabilno stanje čovječanstva.[35]

Jaspers je međutim zabrinut za čovjekovu budućnost u jednomu drugom smislu. Našli smo se pred opasnošću i brigom za budućnost kakva prije nije postojala. To je briga za bivstvo čovjeka, koju su nagovijestili Burckhardt i Nietzsche. Čovjek se može izgubiti, čovječanstvo može dospjeti na različite načine do stanja niveliranja i mašiniziranja, u život bez slobode i bez ispunjenja, u mračnu zloću bez humaniteta. Do čega čovjek može doći pokazuju nam nacionalsocijalistički koncentracijski logori, kao i logori na drugim mjestima. Svi su oni bili užasni i nečovječni iako su samo nacionalsocijalisti izvršavali masovna ubojstva u plinskim komorama.

Budućnost čovječanstva ne dolazi samo po sebi kao neko prirodno zbivanje. Šansa budućnosti leži u svijesti o strahotama kroz koje je i današnji čovjek prošao. Samo najjasnija svijest može pomoći. Tjeskoba mora postojati, a ona se preoblikuje u aktivnu brigu. Tamo gdje čovjek ima mogućnost vlastite inicijative za promjenu stanja i situacija, može prevladati tjeskobu u transcendentno zasnovanoj svijesti o slobodi. "Možda je međutim zajednička tjeskoba svih proširena nad čovječanstvom. Strašna iskustva (kao ona o koncentracijskim logorima), ako se i brzo zaborave, ostavljaju za sobom skriveni užas. Tjeskobu treba potvrditi. Ona je temelj nade."[36]

Nemajući namjeru oslikavati neku imaginarnu budućnost, Jaspers ipak smatra da je potrebno upozoriti na neke suvremene tendencije

34 K. Jaspers, *ibid.*, str. 180.

35 Jaspers je s tim u vezi pisao: "Ono što daje našem životu polet jest to da mi budućnost ne znamo, nego je nosimo sa sobom i u cjelini je neproračunljivo pred sobom vidimo. Bila bi naša duševna smrt, kad bismo znali budućnost" (K. J. *ibid.*, str. 192).

36 K. Jaspers, *ibid.*, str. 191.

koje su ujedno i pitanja budućnosti. Nalazi ih u socijalizmu, svjetskom poretku i vjeri.

Što se tiče prve tendencije, vidimo da ljudske mase teže poretku i pravednim masovnim organizacijama. Što se tiče druge tendencije, zemaljsko jedinstvo prostora sili na ostvarenje jedinstva u mirnom saobraćanju. Alternativa je svjetski imperij ili svjetski poredak. I za treću tendenciju riječ je o tome da gubitak supstancije zajedničkog vjerovanja postavlja pred čovjeka pitanje odakle i kuda mi živimo. To je alternativa nihilizma i ljubavi.

U svim suprotnostima našega današnjeg htijenja izgleda da u jednom postoji opća suglasnost. Od svih ljudi, političkih režima i naroda zahtijeva se sloboda. Ali što je sloboda, kako je shvatiti i odrediti – tu već postoje vrlo velike razlike. Govori se o političkoj slobodi, društvenoj slobodi, osobnoj slobodi, ekonomskoj slobodi, religioznoj slobodi, slobodi mišljenja, slobodi savjesti, štampe, okupljanja itd. Razmatrajući razne moguće sadržaje pojma slobode (prevladavanje vanjskoga, samovolje, sloboda kao pojavljivanje u polaritetima i suprotnostima, subjektivno i objektivno poimanje slobode), Jaspers se na kraju pita znamo li nakon svih tih objašnjenja što je sloboda. Odgovor je negativan, jer to, po Jaspersovu mišljenju, leži u suštini slobode.

Jaspers posebno razmatra silu i političku slobodu, pri čemu se zadržava na analizi političke slobode zasnovane na zakonima (pravna država), državne slobode kao suvereniteta, na slobodi pojedinca, pozitivnoj i negativnoj, pravnoj državi i demokraciji, partiji i nužnosti dijeljenja politike od svjetonazora bez obzira na to koje vrste. Njegovo je mišljenje da konačno, zadovoljavajuće stanje demokratske političke slobode ne postoji. Formalna demokracija koja se provodi preko narodnih izbora nije kao takva osiguranje slobode nego upravo njezino ugrožavanje. Za nju su potrebni neki preduvjeti kao što su razvijeni etos zajedničkog života, samoodgoj za uzajamno dogovaranje i svladavanje određenih zadataka, bezuvjetna obrana temeljnih i ljudskih prava i dr. Svaki narod želi slobodu, pravo i demokraciju, ako nije pomućen nuždom i strastima. Zato je uvijek "nužna *briga svih za slobodu*. Jer ona je najdragocjenije dobro koje ne dolazi samo po sebi i ne održava se automatski. ... Jer sloboda je uvijek u defenzivi i stoga u opasnosti. Ako neki narod ne osjeća više opasnost, sloboda je već gotovo izgubljena. Veoma lagano premoć dobiva nesloboda i njezina organizacija sile."[37]

Jaspers se posebno zadržava na problematici socijalizma jer je on za njega danas ono osjećanje, tendencija i plan koji smjera na zajedničko

37 K. Jaspers, *ibid*., str. 214. O mnogim od tih problema raspravlja Jaspers i u ovom predratnom djelu *Die geistige Situation der Zeit* (1931.).

djelovanje i zajednički život na temelju pravednosti i bez privilegija. Socijalizam je danas univerzalna tendencija organiziranja rada i raspodjele za omogućivanje slobode svih ljudi. "Utoliko je danas gotovo svatko socijalist. Socijalističke zahtjeve imaju sve partije. Socijalizam je glavna značajka našega vremena."[38]

Osvrnuvši se na neka danas bitna pitanja u vezi sa socijalizmom, kao i neka dosadašnja iskustva kada su se mnogi ideali pretvarali u tiransku vlast nad ljudima, Jaspers razmatra pitanje socijalizma i sile, planiranja i totalnog planiranja, slobodne konkurencije i planske privrede. On dobro vidi nedostatke liberalnog stava potpuno slobodne konkurencije, kao i nedostatke sveopćega planiranja. S obzirom na te alternative – obje su netočne. "Istinito je srednji put uz isključenje ekstrema."[39] Slobodnom stvaralaštvu daje Jaspers svakako prednost, ali ono uključuje jednako tako slobodno poduzetništvo i konkurenciju kao i planiranje. "Što tehnički aparat u planiranju i organizaciji neminovno stvara, ako treba dobro raditi, ne izgleda načelno nespojivo sa slobodnom konkurencijom, pravnom državom i ljudskom slobodom uopće."[40]

Jaspers dosta prostora posvećuje tim pitanjima, pri čemu su problemi granice planiranja kao i slobodne konkurencije, socijalizma i komunizma, mogućnosti sagledavanja cjeline i podvrgavanja općega jednoj jedinoj ideji, granice privatnog vlasništva. Bitno je za njega da se ne apsolutizira niti jedna strana, pri čemu je osnovni kriterij razvoj i ostvarivanje slobode. Svijet historije je kao cjelina nepregledan i zato je nužno živjeti u granicama historijskih mogućnosti, imati svijet uvijek kao otvoreni horizont. Jer čovjek je u njemu, a ne iznad njega. U tom su nužni projekti i razne predodžbe razvojnih mogućnosti. Ali se svim tim slikama, mislima i konstrukcijama ne smijemo podvrgavati. Smisao djelovanja u partikularnom jest samo biti otvoren prema mogućnostima. Socijalizam je zagovornik svih tih tendencija koje vode pravičnijemu i sređenijem svijetu. Ali on to može ostvariti samo postupno, jednodušnošću i bez sile, ne željom neposrednoga totalnog ostvarenja, te ponovno upozorava da "ideja slobode pripada istini čovjekova bivstva".[41]

Treba imati jasno na umu da je modernom tehničkom civilizacijom započela historija *jednoga* čovječanstva. Političko jedinstvo svijeta samo je pitanje vremena. Put izgleda da ide od nacionalnih država preko

38 K. Jaspers, *ibid.*, str. 217.

39 K. Jaspers, *ibid.*, str. 225.

40 K. Jaspers, *ibid.*, str. 226.

41 K. Jaspers, *ibid.*, str. 239.

velikih kontinentalnih sklopova do svjetskog imperija ili svjetskoga poretka. Danas se, zapravo, već započela stvarati iz lokalnih historija kontinentalna historija. A ta kontinentalna životna područja, sfere američkoga kontinenta, istočnoazijskoga, ruskoga, europsko-prednjoazijsko-afričkoga područja ne mogu postojati bez ikakve veze jedni s drugima, oni moraju živjeti u materijalnoj i duhovnoj komunikaciji. To je put k sveobuhvatnom svjetskom imperiju ili svjetskom poretku. Jaspers se, naravno, opredjeljuje za svjetski poredak u kojemu bi države bile ravnopravne, u kojemu bi vladalo pravo i pravo samoodređenja, a to bi bio sveobuhvatni federalizam. Iako misli da na tom putu postoje razne poteškoće, ipak smatra da je takva svjetska zajednica moguća bez vojske i sile, u kojoj će postojati radost i zadovoljstvo na izgradnji poretka s ravnopravnim i istovrijednim ljudima, a ne vlast nad pobijeđenima i robovima. Ako se postavi pitanje je li takav svjetski poredak moguć, Jaspers odgovara da on dosad još nije nikada postojao. Ali ne postoji isto tako nikakav razlog njegove nemogućnosti. Ako se dosad uspjelo, iako ne u potpunosti, izgraditi moderne države na pravu i zakonu, a ne samovolji i sili, onda nije nemoguće to isto izgraditi, postupno i stupnjevito, na svijetu u cjelini. Put je veoma težak ali taj cilj nije nedostižan.

Jaspers inače veoma realistički gleda na te mogućnosti i njihovu realizaciju. On vidi mnoge opasnosti koje stoje na tom putu, kao i relativnost svakoga postignutog stanja. Jaspers je u tim pitanjima dijalektički mislilac koji zna da čovjek nije jednom zauvijek određen i da je eshatološka predodžba nekoga idealnog i završenoga stanja iluzija. "Granica historijskih mogućnosti ima svoju duboku zasnovanost u čovjekovu bivstvu. Svršeno konačno stanje ne može se nikad doseći u čovjekovu svijetu jer je čovjek biće, koje se stalno nadilazi, biće koje nije samo nedovršeno nego koje se i ne može dovršiti. Čovječanstvo, koje bi samo sebe htjelo, u tom ograničenju na sebe izgubilo bi ljudsko bivstvo."[42]

Znanost, humanizam i Crkva (vjera) za nas su neophodni uvjeti za cjelinu čovjeka. Vjera za Jaspersa nije neka određena dogma ili određeni sadržaj. Vjera je sveobuhvatna, pokretačka sila u čovjeku. Dogma uvijek ima historijski oblik i zato može i zavaravati. Vjera je ono što čovjeka uvijek pokreće i nadilazi i povezuje s ishodištem bivstva. Postoji vjera u Boga, kao transcendenciju, koja je također uvijek historijska i izražava se u simbolima. Te predodžbe su simboli koji su također historijski, pa prema tome relativni i uvijek neprimjereni. Ali, čovjek ne može izgubiti odnos prema transcendenciji, a da ne prestane biti čovjek.

42 K. Jaspers, *ibid.*, str. 266.

Druga vrsta vjere je vjera u čovjeka, a to znači vjera u mogućnosti slobode. To je temeljna crta njegove egzistencije, te slika čovjeka bez nje ostaje nepotpuna. I treća vjera jest vjera u mogućnosti u svijetu, a to znači vjera u otvorenost, neproračunljivost u cjelini, vjera u neiscrpne mogućnosti. "Posljedice vjere (u Boga, čovjeka, u mogućnosti svijeta) bitne su za puteve socijalizma i svjetskog jedinstva. Bez vjere ostaje razum, mehanizam, iracionalno i propast."[43] U svemu tome filozofija može bitno pripomoći. Poželjno je i isplati se suprotstaviti se apsurdnostima, krivotvorinama, i isključivostima s obzirom na historijsku istinu. A to vodi tamo "gdje ljubav postiže svoju dubinu u stvarnoj komunikaciji. Tada bi se u toj ljubavi kroz uspjeh komunikacije i onima najudaljenijima iz njihove historijske prvobitne različitosti pokazala istina, koja nas povezuje."[44]

Treće poglavlje svojega djela Jaspers je posvetio uvijek intrigantnom pitanju o smislu historije. Jedno od takvih pitanja je zašto uopće postoji historija. Jaspersov odgovor je: zato što je čovjek konačan, nesavršen i ne može biti savršen, te su nesavršenost i nezavršenost čovjeka i njegova povijesnost jedno te isto. Granice čovjeka isključuju neke mogućnosti: nema idealnog stanja na Zemlji; nema konačnoga i jedino pravilnoga svjetskog poretka; nema savršenog čovjeka. Historija se sama po sebi dakle ne može završiti i zaključiti. "Ona može imati kraj samo unutrašnjim promašajem ili kozmičkim katastrofama."[45]

Historija ima svoje granice prema prirodi i kozmosu i oko historije leži beskonačni prostor bivstvujućega. Historija postaje tek jedinstvom pojedinačnoga i općeg, ali se postavlja pitanje: u čemu je jedinstvo historije? Naglašavajući razlike između prirode i historije, Jaspers upozorava sve filozofe koji su jednostrano prilazili toj problematici da smo "mi ljudi ujedno i priroda i historija. Naša priroda se pokazuje u nasljeđivanju, naša historija u tradiciji".[46] Naša priroda je konstantnija i jača, naša tradicija može i propasti.[47]

---

43 K. Jaspers, *ibid.*, str. 275.

44 K. Jaspers, *ibid.*, str. 284.

45 K. Jaspers, *ibid.*, str. 290.

46 K. Jaspers, *ibid.*, str. 293.

47 O toj ovisnosti čovjeka o sudbini našeg planeta koji je ograničen i izoliran u tom beskonačnom kozmosu, Jaspers je iznio negativne i pozitivne odgovore. U negativne spadaju ona mišljenja da su uvjeti za opstanak izvanredni slučaj i da je mala vjerojatnost da i na drugim planetima postoji život. To je ujedno u duhu židovsko-kršćanske religije objave. U pozitivne odgovore ubraja Jaspers stajalište da je u ovom beskonačnom kozmosu upravo veoma vjerojatno da su postojali ili postoje uvjeti za pojavu živih bića. Nelogično je misliti da je cijeli taj golemi svijet samo za čovjeka. Nije niti zemaljski živi svijet zbog čovjeka, on je postojao i bez čovjeka i davno prije njega. Mi smo osim toga pod utjeca-

Jaspers ne negira postojanje kauzalnih odnosa u historiji, zakone i dijalektičke nužnosti, ali smatra da sve to opće još ne pokazuje bit historije. Historija je u svojoj individualnosti nešto jedinstveno. Da bi bila historija, individuum mora biti jedinstven, nezamjenjiv i jednokratan. Čovjek nije kao prirodno biće historija, nego kao duhovno biće. Historija kao jedinstvena nije individuum u kojemu se ostvaruje opće nego je, zapravo, stvarnost koja oduhovljuje to opće. "U historiji je u svakom času još prisutna priroda. Ona je realnost koja nosi, ona je ono što se ponavlja, što je trajno, što se kao i sva priroda nesvjesno vrlo polagano mijenja. Tamo gdje se pojavljuje duh, tamo je svijest, refleksija, nezadrživo gibanje u radu sa samim sobom, na sebi samom u beskonačnoj otvorenosti mogućeg."[48]

Možemo govoriti o početku i kraju historije, ali su oni za nas praktički tako daleki da ih ne možemo osjećati. Između njih čovjek ostvaruje svoju historiju, koja je upravo zbog toga uvijek prijelaz, prijelazno a ne fiksirano stanje. Raspravljajući ukratko o pitanju jedinstva čovjekove vrste, ne u biološkom nego historijskom smislu, Jaspers ponovno naglašava povijesnost, a ne prirodnost čovjekova bića. Bez obzira na sve razlike, jedinstvena i neponovljiva stvaranja, proboje i očitovanja čovjekova bića kao povijesnog bića, mora biti i neke jedinstvenosti u svemu tome, jer se radi ipak o čovjeku. A to se jedinstvo najbolje vidi i očituje u činjenici da "temeljne crte religije, oblika mišljenja, oruđa, društvenih oblika ponavljaju se na cijeloj zemlji. Sličnost ljudi je velika pri svim različitostima."[49] Ako među najrazličitijim kulturama postoji nešto zajedničko i univerzalno, ipak je upravo začudno i važno da uvijek postoje razlike i udaljavanja u tomu zajedničkom i univerzalnom.

Čovjekov razvoj je dakle ujedno i napredak, te se može reći da danas stojimo na vrhu takvoga jednog napredovanja. Ali napredak postoji samo u znanju, u tehničkim pronalascima, u pretpostavkama novih čovjekovih mogućnosti, ali ne u supstanciji čovjekova bivstva. Etos čovjeka, njegova dobrota i mudrost nemaju napretka. Umjetnost i poezija su svima razumljivi, ali ne i svima svojstveni, nego su vezani za narode i razdoblja na jedinstven i nepremašiv način. Da razvoja u čovjekovoj supstanciji nema, pokazuju činjenice. Najrazvijeniji narodi su propali, kulture su uništili barbari. Fizičko uništenje najviših tipova ljudi od golemih masa jedan je od temeljnih fenomena historije.

---

jem veoma različitih zraka i radiovalova pa smo tek na početku ispitivanja potječu li neki od njih možda i od nekih drugih razvijenih živih bića. Sve nam to govori da se ovo pitanje mora smatrati otvorenim. (Vidi K. Jaspers, *ibid.*, str. 295-297).

48 K. Jaspers, *ibid.*, str. 301.

49 K. Jaspers, *ibid.*, str. 310.

Mi nismo sigurni možemo li sudbinu iskazivanja i ostvarivanja moralnog dobra imati čvrsto u svojim rukama, ali to je jedina velika čovjekova šansa.

Napredak donosi jedinstvo u znanju, ali ne i jedinstvo čovječanstva. Beskrajni razvoj, koji postoji samo u znanosti i tehnici, vezan samo na razum, nije jedinstvo čovječanstva. To je jedinstvo u razumu, tako da oni mogu među sobom racionalno raspravljati, ali su ujedno sposobni međusobno se uništiti istim oružjem tehnike. "Jer razum povezuje samo svijest uopće, ne ljude. On ne dovodi ni do kakve prave komunikacije i nikakve solidarnosti."[50]

Razmatrajući pitanje budućega jedinstva historije, Jaspers upozorava na proturječja, mnogoznačnost i neodređenost toga pojma. Predodžbe jedinstva varaju ako žele biti više nego simboli. Jedinstvo kao cilj je beskonačni zadatak, te se može samo u idealu zacrtati. To se jedinstvo, zapravo, i ne da ostvariti. Najdublje jedinstvo uzdiže se u "nevidljivu regiju, u carstvo duhova, koji se susreću i pripadaju jedni drugima, skriveno carstvo objave bivstva u suglasju duša. Historijski međutim ostaje kretanje koje, uvijek između početka i kraja, nikada dostignuto, ili je uvijek ono što zapravo znači."[51]

Jedinstvo čovječanstva ne može se postići preko racionalno općeg u znanosti, jer ono dovodi samo do jedinstva razuma, a ne cijelog čovjeka. Jedinstvo nije dano ni u nekoj općoj religiji, niti iz konvencija nekoga jezika zdravoga ljudskog razuma. "Jedinstvo se može dobiti samo iz dubine povijesnosti, ne kao znani zajednički sadržaj nego samo u beskrajnoj komunikaciji historijski različitog u nezavršenomu međusobnom razgovoru, na visini prema čistoj radosnoj borbi."[52]

Za to čovjeka dostojno zajedništvo pretpostavka je prostor nenasilja. Ta je pretpostavka moguća i za mnoge je već cilj nastojanja, pa prema tome ne spada u sferu utopijskog. Uvjet toga jedinstva je takav politički oblik o kojemu se svi mogu složiti, jer on najviše omogućuje šanse za slobodu. "Taj oblik, samo na Zapadu djelomično ostvaren i bitno promišljen, jest država prava, legitimitet kroz izbore i zakone, mogućnost promjene zakona samo zakonitim putem."[53]

O smislu historije teško je govoriti. Svaki cilj je partikularan, privremen, ako historiju shvatimo kao objavu onoga što je čovjek, što može biti i što će od njega postati. To znači da je historija objava bivstva božanstva, koje se ne pokazuje samo na jedan način. Za sve takve neod-

50 K. Jaspers, *ibid.*, str. 313.

51 K. Jaspers, *ibid.*, str. 327.

52 K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München, 1953., str. 103-104.

53 K. Jaspers, *ibid.*, str. 104.

ređene predodžbe smisla jedno je bitno: "Ništa se ne može očekivati ako bih htio predvidjeti dohvatljivu sreću kao neko savršenstvo na zemlji, kao raj ljudskih odnosa, a sve se može očekivati ako to dolazi iz dubine ljudskog bivstva, koje se otvara vjerom u božanstvo. Ničemu se ne mogu nadati, ako to samo očekujem izvana, a sve ako se povjerim ishodu transcendencije."[54]

Jaspersovo djelo je pokušaj jednoga od velikih mislilaca našega stoljeća da, zaokupljen cijeloga svojega dugog života problemima čovjeka i njegove egzistencije, osvijetli čovjeka kao historijsko biće i njegovo djelo – historiju. Bez obzira na to što se u djelu očituju i neki Jaspersovi metafizički i iracionalni stavovi i gledanja, djelo je ipak pretežno ispunjeno realnim sadržajem i sagledavanjima. Kao takvo, i ono je na liniji najvažnijih dostignuća moderne filozofije koju sam već označio kao realističku ili dijalektičko realističku liniju u suvremenoj filozofiji.

Jaspers odlučno shvaća čovjeka kao jedinstvo prirodnoga i historijskog bića, što je danas već neizbježiva i nediskutabilna pretpostavka svakoga važnijega filozofskog razmišljanja. Time se pokazuju kao jednostrani svi radikalni idealizmi kao i mehanički ili vulgarni materijalizmi, jer čovjeka i njegovu historiju ne možemo zadovoljavajuće objasniti samo čovjekom kao prirodnim bićem, kao što ne možemo niti njegovo historijsko bivstvo bez prirodnog bivstva čovjeka. Jaspers se pri tome oslanja na najbolje novovjeke filozofske tradicije (Kant, Hegel, Marx, Kierkegaard, Burckhardt, Nietzsche, M. Weber, A. Toynbee i dr.), kao i na moderna znanstvena dostignuća.

Kao filozof egzistencije Jaspers se, naravno, nije mogao niti htio baviti nekim tradicionalno priznatim i svakako osnovnim problemima filozofije historije – problemima historijskih kategorija, principa, zakona itd., jer te apstrakcije ne otkrivaju historiju kao pojedinačno ljudsko zbivanje, kao obuhvatnu ljudsku praksu. Za njega je upravo ta historijska praksa, u kojoj čovjek dolazi do spoznaje svojega bivstva, svoje egzistencije, ono što historiju čini konkretnom, u sličnosti i beskrajno različitom. U tom historijskomu konkretnom procesu, u dubokoj prethistoriji čovjek dolazi do ovladavanja vatrom, stvaranja oruđa i oružja, jezika i apstraktnog mišljenja i prvih društvenih organizacija – što postupno i čini čovjeka historijskim bićem. Kasnije se stvaraju velike kulture kako bi u osnom vremenu došlo do novoga bitnoga historijskog preokreta.

Iako je ideja osnoga vremena bila već prije izrečena, Jaspersova je zasluga što je tu ideju temeljito filozofski razradio i argumentirano situirao u historiji kao najvažniji preokret. Zato se u Jaspersa isprepleću

54 K. Jaspers, *ibid.*, str. 103.

filozofskohistorijska pitanja s historijskim, sociološkim, socijalno filozofskim i antropološkim pitanjima, što, kako smo vidjeli, niti jedan značajniji moderni filozof historije nije mogao izbjeći. Ako se historiju i filozofski razmatra kao cjelinu, a ne neko parcijalno pitanje ili problem, onda je zapravo i nemoguće i nepotrebno praviti oštre granice između pojedinih nauka i filozofskih disciplina.

Jaspers je bio veoma osjetljiv na probleme modernoga vremena, njegovih proturječja, kao i smisao ljudskog opstanka. On ne izbjegava dati svoje viđenje suvremenoga svijeta, njegovih domašaja ali i tamnih strana. On se ne susteže govoriti o veličini ljudskoga stvaralaštva u razvoju tehnike, ali i o opasnostima koje ona u sebi skriva, o socijalizmu koji može zapasti i u totalitarizam (čime, naravno, i prestaje biti socijalizmom), o vjeri koja može promašiti svoj cilj i zadatak. Njegova kritička i dijalektička misao, njegovo najozbiljnije traganje za slobodom i shvaćanje slobode kao bivstva čovjeka, njegova kritička otvorenost spriječila je Jaspersa da ne upadne u dogmatska i apologetska razmišljanja i gledanja, pa je svim tim, bez obzira na navedene metafizičke slabosti, i na ovom području filozofije historije nezaobilazan mislilac.

Frankfurtska škola

Krajem 1920-ih godina oformio se u Njemačkoj filozofski krug koji je ostavio znatne tragove na suvremenu filozofskohistorijsku, socijalnofilozofsku i socijalnu misao. Bio je to krug pod poznatim nazivom "Frankfurtska škola", kojemu su od najpoznatijih pripadali M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm i J. Habermas.

Historija te škole započinje kada se na inicijativu Felixa Weila formirao krug mladih intelektualaca s namjerom da rasprave probleme marksizma i socijalizma koji su tada snažno zaokupljali lijevu inteligenciju i najbolje dijelove radničkoga pokreta. Tom interesu su posebno i bitno pridonijela revolucionarna zbivanja u Rusiji i tematika "savjeta" koja je bila postavljena na dnevni red historije ruskim sovjetima i snažnim pokretom za ostvarenje "savjetske republike" u srednjoeuropskim zemljama, koja je trebala zamijeniti građanski parlamentarni sistem.

U ljeto 1922. organizirao je Weil prvi marksistički radni tjedan u Ilmenauu, gdje su se među ostalim okupili i G. Lukács, K. Korsch, R. Sorge, K. A. Wittfogel, najmlađi sin Clare Zetkin Konstantin, F. Pollock, B. Fogarasi, J. Gumperz i drugi. Weil je osim toga imao i ideju o stvaranju instituta koji bi se bavio historijom radničkog pokreta kao i problemima modernoga društva. Tu su ideju zdušno prihvatili osobito F. Pol-

lock, M. Horkheimer i K. A. Gerlach, profesor u Aachenu, koji je 1922. napisao i memorandum o nužnosti takvog instituta koji je trebao biti financijski nezavisan, ali povezan sa sveučilištem. Zanimljivo je da je Gerlach u svojemu memorandumu pisao o problemima znanosti, što je kasnije bila i osnovna teorijska platforma M. Horkheimera kada je postao glavna ličnost toga frankfurtskoga kruga. "Kao što teoretičar", pisao je Gerlach, "na području iskustvenih znanosti manje nego ikad može biti bez stalnog dodira s pulsirajućim životom stvarnosti, isto tako je i nemoguće postalo za čistog praktičara da bez njegovanja misli i korištenja znanstvenih metoda i rezultata održi pregled nad zamršenom mrežom cjelokupnih privrednih i socijalnih veza. Budući da je socijalni život u svojemu cijelom opsegu ona golema isprepletenost uzajamnih djelovanja između privredne osnove, političko-pravnih faktora do posljednjih grananja duhovnog života u zajednici i društvu, njegovo istraživanje zahtijeva i kooperativnu duhovnu suradnju svih znanosti."[55]

K. A. Gerlach je već godinu dana nakon svojega memoranduma umro (imao je samo 36 godina), tako da direktor novoosnovanog Instituta za socijalna istraživanja postaje C. Grünberg, profesor bečkoga Sveučilišta i izdavač poznatog *Arhiva za historiju socijalizma i radničkog pokreta*. Grünberg je usmjerio rad Instituta pretežno na historijska i empirijska istraživanja te su filozofija, interpretacija i istraživanje Marxove misli bili u velikoj mjeri zanemareni.[56]

Značenje toga instituta bilo je veoma veliko jer je to bio prvi znanstveni institut u zapadnoj Europi koji se bavio marksizmom i čiji su glavni suradnici bili marksisti, od kojih su neki bili i članovi Komunističke partije. Zato su bili i olakšani kontakti i suradnja Instituta s moskovskim Institutom Marxa i Engelsa, kojemu je u to doba bio na čelu D. Rjazanov, koji je neko vrijeme bio i gost Instituta. U dvadesetim godinama nije još u potpunosti bila pobijedila Staljinova frakcija u SSSR-u pa je ovakva suradnja bila još moguća.

Godine 1930. Grünberg je zbog bolesti napustio direktorsko mjesto pa je kao najpogodnija ličnost za direktora Instituta izabran Max Horkheimer. Zahvaljujući Tillichovu utjecaju, Horkheimer je dobio mjesto redovitoga profesora na novoosnovanoj katedri za socijalnu filozofiju na Sveučilištu u Frankfurtu, što je bio i preduvjet da se može obnašati

55 K. A. Gerlach, Institut für Sozialforschung an der Universität am Main, Frankfurt na Majni, 1925., str. 12. Citirano iz knjige H. Gumnior i R. Ringguth, *Max Horkheimer*, Reinbeck kod Hamburga, 1973., str. 29.

56 Od suradnika Instituta izlazi 1929. kao prvi svezak istraživački rad H. Grossmanna, *Zakon akumulacije i sloma kapitalističkog sistema*; kao drugi svezak rad F. Polocka, *Planski pokušaji u SSSR-u* (1929.) i treći svezak rad K. A. Wittfogela, *Privreda i društvo Kine* (1931.).

funkcija direktora Instituta. Tako započinje novo poglavlje i Instituta i Horkheimerove znanstvene i teorijske djelatnosti.[57]

Max Horkheimer

Max Horkheimer (1895.–1973.) potječe iz imućne građanske židovske obitelji. Otac mu je bio vlasnik tvornice tekstila u Zuffenhausenu, danas predgrađu Stuttgarta, gdje je M. Horkheimer i rođen. Kao što su njegovi veliki prethodnici M. Hess i F. Engels, također djeca trgovaca i tvorničara, osjetljivo i s protestom reagirali na tadašnju bijedu radnika i osiromašenih, tako i devetnaestogodišnji Horkheimer s indignacijom odbacuje ratno raspoloženje koje je zahvatilo europske zemlje, a dvije godine kasnije u dramatičnom pismu ocu, a povod je bolesna radnica koja je morala biti otpuštena, oslikava ocu svu paradoksalnost i nedostojnost položaja u kojemu se njihova klasa i pojedinci nalaze.[58]

S takvom intelektualno-emocionalnom strukturom, izrazito inteligentan i pun suosjećanja s položajem čovjeka u nehumanim odnosima kapitalizma, Horkheimer je morao biti potresen revolucionarnim zbivanjima krajem 1918. u Njemačkoj, kao i silinom revolucionarnoga i socijalističkoga pokreta koji je eruptivno izbio na površinu. Dolazak desnog krila socijaldemokracije na vlast, formiranje nove komunističke partije s takvim ličnostima kao što su R. Luxemburg, K. Liebknecht, F. Mehring, H. i K. Duncker, A. Thalheimer, C. Zetkin i dr., zamah revolucionarnoga pokreta radničkih i vojničkih savjeta s teoretičarima R. Luxemburg, A. P. Pannekoekom, H. Gorterom, O. Rühleom, E. Daümigom, K. Korschom i dr., s vehementnim raspravama o problemima socijalizacije, ruske i europske revolucije, parlamentarizma i organizacije savjeta (Räterepublik) itd. – sve su to bili događaji koji intelektualno i društveno zainteresiranog Horkheimera nisu mogli ostaviti indiferen-

57 Horkheimer inače nije imao nikakvih iluzija s obzirom na jačanje nacionalsocijalizma, iako je tada mislio da bi ga revolucija radničke klase mogla osujetiti. Kad su nacisti došli na vlast, jedna od prvih mjera bila je zatvaranje Instituta u ožujku 1933., zbog njegovih "državno-neprijateljskih tendencija", a zgrada i biblioteka bile su zaplijenjene. Horkheimer iste godine definitivno seli u Ženevu, gdje je dvije godine prije već osnovao podružnicu Instituta. Časopis je do 1940. izlazio u Parizu, a Horkheimer već 1934. odlazi u SAD gdje na Sveučilištu Columbia u New Yorku nastavlja s organizacijom Instituta i s radom. Nakon rata vraća se 1949. godine u Frankfurt na Majni, kamo ga je Sveučilište pozvalo da nastavi svoju profesorsku djelatnost. Odmah obnavlja i Institut, postaje prvi Židov rektor jednoga njemačkog sveučilišta, počasni građanin Frankfurta; umro je 1973. u Nürnbergu.

58 Vidi pismo ocu iz srpnja 1916. u vezi sa slučajem Katherine Krämer. H. Gumnior i R. Ringguth, *op. cit.*, str. 7.

tnim. Silina marksističkoga pokreta koji je naznačivao izlaz iz društva socijalne nepravde i sebičnosti povukla je i mladog Horkheimera koji se nije mogao pomiriti s ulogom očeva nasljednika u kapitalističkom poduzeću. Nastavlja studij filozofije, psihologije i političke ekonomije u Münchenu, Frankfurtu i Freiburgu kod H. Corneliusa i E. Husserla, a upoznaje i Heideggera koji ostavlja na njega jak dojam. Godine 1923. promovira Horkheimer kao prvi stručni filozof frankfurtskog Sveučilišta, a već nakon dvije godine habilitira radom o Kantovoj filozofiji i kao privatni docent započinje predavanja u zimskom semestru 1925./26. godine.

Kad je izabran 1930. za direktora *Instituta za socijalna istraživanja* (koji i danas postoji, s prekidom za vrijeme nacizma), Horkheimer je već uglavnom oformio svoje osnovno stajalište tzv. *kritičke teorije društva*, koja je u biti recepcija ali i daljnje razvijanje Marxove historijske dijalektike na novomu i bogatom teorijskom i praktičnom iskustvu prvih triju desetljeća našega stoljeća. Osim revolucionarnih zbivanja pri završetku rata, koja su snažno djelovala na tadašnje generacije, što smo vidjeli u najboljih građanskih i marksističkih filozofa, Horkheimer je izgrađivao svoje koncepcije na liniji tadašnjih najvažnijih kontroverza u građanskoj filozofiji (Spengler, Rickert, Husserl, Heidegger, N. Hartmann i dr.), kao i najvažnijih marksističkih kontroverza, ali i s određenom distancom prema njima. Osim s Marxom, Horkheimer je još u mladosti bio duboko impresioniran Schopenhauerovim analizama historijskoga i ljudskog, te je izvjestan teorijski pesimizam bio i ostao određena konstanta Horkheimerova razmišljanja. I na kraju svojega života, odnoseći se nakon nacističkih i staljinističkih iskustava mnogo kritičnije prema suvremenim problemima i mogućnostima, pisao je da su dva filozofa koja su "odlučno utjecala na početke Kritičke teorije bili Schopenhauer i Marx".[59]

Ta skeptička distanca prema ljuskom koja ga je upozoravala ne samo na veliko nego i na negativno u čovjeku, već je tada uvjetovala da nije

59 M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute, Gesellschaft im Übergang*, str. 162. S obzirom na glavne utjecaje i teorijsku klimu koja je pogodovala talentiranom i zainteresiranom misliocu da razvije svoje sposobnosti, ne treba ispustiti ni utjecaj Horkheimerova učitelja, profesora filozofije H. Corneliusa – praunuka Goetheova prijatelja, slikara Petera Corneliusa – kojemu je i pri kraju života u jednom predavanju o kritičkoj teoriji odao priznanje da ih je naučio da filozof mora poznavati i prirodne nauke, znati i nešto o umjetnosti, muzici pa čak i kompoziciji. Njegovom pomoći je, po Horkheimerovim riječima, došao i do drugog shvaćanja filozofije nego što je bilo uobičajeno, naime "da ona nije struka, nije disciplina kao druge discipline" (M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute, Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt na Majni, 1972., str. 152).

mogao poput Lukácsa apsolutizirati proletarijat kao historijski subjekt, a njegovu klasnu svijest i partiju kao utjelovljenje mudrosti, etosa i gotovo apsolutnog znanja. "Ali ni situacija proletarijata ne daje u ovom društvu nikakvo jamstvo ispravne spoznaje. Koliko god da on na samom sebi doživljava besmislenost kao trajanje i povećanje bijede i nepravde, odozgo još potpomagana diferencijacija njegove socijalne strukture i suprotnost osobnoga i klasnog interesa, koja izbija samo u izvanrednim trenucima, sprječava da ova svijest neposredno dođe do izražaja. Na površini, dapače, i svijet izgleda za proletarijat drukčije. Držanje koje ne bi bilo sposobno njegove prave interese, a time i interese društva u cjelini, suprotstaviti i njemu samom, već bi svoju ideju vodilju uzimalo iz misli i raspoloženja masa, i samo bi zapalo u ropsku zavisnost od postojećeg. (...) Kad bi se kritička teorija bitno sastojala u formuliranju trenutnih osjećanja i predodžaba jedne klase, ne bi pokazivala nikakvu strukturnu razliku nasuprot posebne znanosti. (...) Teoretičar čiji se posao sastoji u tome da ubrzava razvitak koji treba dovesti do društva bez nepravde, može, kao što je već iznijeto, biti u suprotnosti sa shvaćanjima koja upravo prevladavaju u proletarijata. Bez mogućnosti ovoga konflikta ne bi mu bila potrebna nikakva teorija; onima kojima je potrebna, bila bi neposredno dana."[60]

Ovim svojim stavom Horkheimer nije smatrao da treba intelektualac i teoretičar zauzeti neku apstraktnu i uzvišenu poziciju nad društvom i njegovim borbama. On je samo smatrao da je "duh liberalan" i da zato ne podnosi nikakvu vanjsku prisilu niti podvrgavanje i prilagođivanje svojih rezultata volji bilo koje sile. Ali jednako tako duh ne može spoznati historijske tendencije bez interesa niti može te tendencije bez realne borbe učiniti općom i zajedničkom svijesti – i utoliko duh nije liberalan. "Apstraktan, čvrsti pojam inteligencije kao sociološke kategorije, koja uz to treba imati još i misionarske funkcije, spada po svojoj strukturi u hipostaziranje posebne nauke. Kritička teorija nije ni 'ukorijenjena' kao totalitarna propaganda, niti 'slobodno lebdi' kao liberalistička inteligencija."[61]

Sasvim je razumljivo da Horkheimer već u tim godinama nije mogao prihvatiti takav razvitak marksističke misli kakav je bio u staljinizmu, koji je u tim godinama dobivao svoj definitivni oblik. Ali on nije mogao ni akceptirati sve Lukácseve i Korschove stavove iz dvadesetih godina, jer je njegovo sagledavanje tih zbivanja, odnosa i teorijskih raz-

---

60 M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie, Kritische Theorie*, sv. II, Frankfurt na Majni, 1968., str. 162-170. Sve su te rasprave, koje će biti navedene, osim onih nakon rata, objavljene u časopisu koji je Institut pokrenuo – *Zeitschrift für Sozialforschung*, od 1932. do 1937.

61 M. Horkheimer, *ibid.*, str. 172.

mišljanja išlo sličnim, ali i različitim tokovima. Međutim, izvanredni misaoni napori i rezultati u Lukácsevu djelu *Historija i klasna svijest* i djelomično u Korschovu djelu *Marksizam i filozofija,* bili su snažni poticaj i Horkheimerovim razmišljanjima. Treba imati na umu da su upravo u tom razdoblju (tridesete godine) objavljeni i Marxovi *Ekonomsko-filozofski manuskripti* kao i *Njemačka ideologija,* što je izazvalo živu međunarodnu raspru, ali i potvrdilo neke bitne Lukácseve stavove o problemu čovjeka i historije. Tako je i za Horkheimera jedan od fundamentalnih stavova na kojima počiva njegova "kritička teorija" stajalište prakse, koje je u Lukácsevim i Korschovim radovima već bilo dobilo mnogo dublju interpretaciju nego što je dotad bio slučaj. Marksistička misao je u tim djelima, kao i kasnije u Horkheimera, već radikalno napustila interpretaciju prakse kao kriterija istine i stavila je u same fundamente marksizma. Raspravljajući o tradicionalnoj i kritičkoj teoriji, Horkheimer naglašava da "isti svijet koji je za pojedinca nešto po sebi postojeće, što on mora prihvatiti i uzima u obzir, jest u obliku u kojemu postoji i traje isto toliko i proizvod opće društvene prakse. Ono što opažamo u okolini, gradovi, sela, polja i šume nose pečat obrade na sebi. Ljudi nisu samo u odijevanju i ponašanju, u svojoj pojavi i načinu osjećanja rezultat historije, nego se i način na koji vide i čuju ne može odvojiti od društvenoga životnog procesa kakav se zbiva tisućama godina. Činjenice do kojih nas dovode osjetila društveno su dvostruko preformirane: historijskim karakterom opaženoga predmeta i historijskim karakterom organa koji opaža. Oba su formirana ne samo prirodno nego i ljudskom aktivnošću; individuum ipak doživljava samoga sebe pri opažanju kao nekoga tko prima i tko je pasivan. Suprotnost pasivnosti i aktivnosti, koja se u teoriji spoznaje pojavljuje kao dualizam osjetilnosti i razuma, ne važi za društvo u istoj mjeri kao i za individuum. Gdje individuum doživljava sebe kao nešto pasivno i zavisno, društvo, koje se ipak sastoji od individuuma, jest, iako nesvjestan i utoliko neautentičan, ipak aktivan subjekt. Ta razlika u egzistenciji čovjeka i društva izraz je rascijepljenosti koja je dosad bila svojstvena historijskim formama društvenog života."[62] Ideje iz Marxovih *Manuskripata*, ali i kasnijih Engelsovih radova više su nego vidljive.

---

62 M. Horkheimer, *ibid.*, str. 148-149. Horkheimer se u više navrata vraća toj problematici. Tako u članku iz 1951. o ideologiji i djelovanju piše: "Kao što se razvoj i struktura prirodne znanosti u velikoj mjeri objašnjava iz društvene potrebe za ovladavanjem prirode, tako se i u tvorbi pojmova takozvanih duhovnih i socijalnih znanosti jasno očituju potrebe i interesi individuuma i grupa. Ne postoji niti svijet predodžaba slobodan od praktičkih tendencija, niti pak izolirano opažanje koje je slobodno od prakse i teorije" (M. Horkheimer, *Ideologie und Handeln, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt na Majni, 1972., str. 65).

Osim ovih izvora Horkheimerovih teorijskih nastojanja i koncepcija, treba naglasiti da njegov misaoni razvoj pada u doba kad, osobito u Njemačkoj, nekoliko izrazitih filozofskih ličnosti daje pečat filozofskom razvoju. Husserlova fenomenologija doživljava, kako smo već vidjeli, transformacije u originalnim pokušajima Schelera, Heideggera i Hartmanna. Ako izuzmemo ontološku orijentaciju, osobito naglašenu u Hartmannovu opusu, prema kojoj je Horkheimer u svojemu gotovo isključivom interesu za historijsko i ljudsko, razumljivo imao rezerviran stav, egzistencijalna problematika (Heidegger, Jaspers) te problematika sociologije znanja (Scheler, Mannheim), koje su imale i svoju filozofskohistorijsku dimenziju, bile su oni teorijski napori prema kojima se nije moglo ostati indiferentan. I tako, dok se u prvoj zemlji koja je provela socijalističku revoluciju, a koja je bila bez osnovnih pretpostavki da se taj proces pozitivno i uspješno nastavi, cjelokupni društveni i kulturni razvoj sve više sužavao i na kraju degenerirao u staljinskim primitivnim i kvazimarksističkim idejama osiromašenim okvirima, u Njemačkoj se do početka tridesetih godina, u demokratskoj Weimarskoj Republici, zbivao veoma bujni filozofski i idejni proces.

U svojemu nastupnom predavanju kao profesor socijalne filozofije Horkheimer nabacuje neke ideje vodilje koje misli realizirati u svojim teorijskim radovima, kao i sa svojim suradnicima u okviru Instituta koji je već tada, kao što smo vidjeli, okupio neke ličnosti koje će dvadesetak godina kasnije izbiti u prvi plan teorijske i marksističke misli. Odmah na početku svojega izlaganja naglašava da je slučaj sa socijalnom filozofijom uglavnom identičan s većinom ostalih filozofskih i intelektualnih nastojanja u novije doba. Ne mogu se naći neka čvrsta pojmovna određenja koja bi morala biti obvezatna, a i tradicionalne granice pojedinih znanstvenih i teorijskih područja došle su u najmanju ruku u pitanje. Ipak bi se mogle opće predodžbe o socijalnoj filozofiji svesti na kratki izraz: "Njezin posljednji cilj je filozofsko objašnjenje sudbine ljudi, ako oni nisu samo individuumi nego članovi jedne zajednice. Ona se zato mora brinuti prije svega o takvim fenomenima koji se mogu razumjeti samo u svezi s društvenim životom ljudi: o državi, pravu, privredi, religiji, ukratko o cijeloj materijalnoj i duhovnoj kulturi čovječanstva uopće."[63]

Horkheimer je u svakom slučaju htio prevladati hijatus i krizu koji su postojali između posebnih nauka i filozofije i upozoriti na njihovu

---

63 M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institus für Sozialforschung, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt na Majni, 1972., str. 33.

nužnu dijalektičku povezanost. Jer trebalo je naći izlaz i iz specijalističke rascjepkanosti i "kaosa", kao i filozofske apstraktnosti koja ne vodi računa o razvoju znanosti i društva. Prema tome, nije se radilo o tome da se iz toga kaotičnoga specijaliziranja nađe izlaz u lošim sintezama specijalističkih i istraživačkih rezultata, niti da se teoretski element zanemari, "nego o tome da filozofija kojoj je teorijska intencija usmjerena na opće, 'bitno', dade posebnim istraživanjima poticajne impulse i ujedno bude dovoljno otvorena prema svijetu da može doživjeti utjecaje i promjene razvojem konkretnih istraživanja".[64] Zato su, smatra Horkheimer, potrebna zajednička istraživanja filozofa, sociologa, ekonomista, historičara, psihologa, koji će se okupiti u trajnoj radnoj zajednici i koji nikad neće izgubiti iz vida u svojim znanstvenim istraživanjima opće i cjelinu.

Horkheimer, koji je i sam bio polihistor, nastojao je te zamisli i provesti u život u svojemu Institutu, što mu je u velikoj mjeri i uspjelo. Gotovo sve navedene znanosti i filozofija bile su zastupljene u istraživanju, a i glavni članovi toga istraživačkog tima nisu bili specijalisti samo za jedno područje nego se u svih njih razna područja i filozofije i znanosti zapravo ukrštaju i uspješno oplođuju. To je i jedan od razloga da se Horkheimer nije upuštao u sistematsko izgrađivanje niti filozofije historije niti socijalne filozofije nego je svoja stajališta, misli i poglede utkao u osvjetljivanje različitih pojava građanske historije i teorije, uzroka pojavljivanja pojedinih idejnih tvorevina kao i u teorijsku konfrontaciju i kritici različitih filozofskih struja i koncepcija njegova vremena.[65]

Srž Horkheimerove kritičke teorije zapravo čini materijalističko shvaćanje historije, historijska dijalektika primijenjena u analizi mnogih tadašnjih kao i prošlih historijskih fenomena, osobito raznih oblika ideološke svijesti. Kritička teorija je, kako je kasnije pisao Horkheimer,

64 M. Horkheimer, *ibid.*, str. 41.

65 Zato je s pravom pisao njegov učenik Alfred Schmidt, koji je napisao i jednu raspravu o Horkheimerovim historijskofilozofskim pogledima, da Horkheimerovi pogledi dobivaju svoj "puni smisao samo u argumentativnim svezama samih rasprava" (*Kritische Theorie*, sv. II, str. 341). Od manjih ali veoma važnih i instruktivnih radova spomenimo: *Počeci građanske filozofije historije* (1930.), u kojemu je riječ o Machiavelliju, Hobbesu, utopistima Morusu i Campanelli i dr.; *Egoizam i pokret za slobodu. O antropologiji građanskog doba* (1936.) u kojemu analizira problem građanskog vođe na slučajevima Cole di Rienzija, Savonarole i nekim vođama Francuske revolucije; *Autoritet i porodica* (1936.); *Montaigne i funkcija skepse* (1938.). U manjim člancima i raspravama iznosio je svoje stavove u konfrontaciji s Bergsonovim stajalištima, Schelerovim, Mannheimovim, kao i s drugim glavnim predstavnicima građanske filozofske misli u člancima *Prilog raspri o racionalizmu u suvremenoj filozofiji* (1934.); *Prilog problemu istine* (1935.) itd.

nastala iz kritičkog odnosa prema tadašnjemu društvu i tadašnje parcijalizirane znanosti, polazeći od ideje o boljemu društvu. "Ono što sam rekao o znanosti, ne vrijedi samo za nju nego vrijedi isto tako za pojedinca. On dolazi do određenih misli, ali što te misli uvjetuje, zašto on upravo misli te misli a ne druge, zašto se on strasno bavi tim stvarima a ne drugima, o tome ne može dati odgovor, jednako tako kao ni znanost o motivima za izbor svojega pravca istraživanja."[66]

Ovo je jedno od krupnih filozofskohistorijskih pitanja s obzirom na odnose i uzajamna djelovanja pojedinih sfera i segmenata društvenog života. Ono se u novijoj filozofiji tretira kao problem ideologije i ideološke svijesti, kao problem društvene svijesti i njezine uvjetovanosti, odnosa društvene baze i nadgradnje što su sve osnovna pitanja kojima je Horkheimer posvetio mnoge svoje rasprave i kritička razmišljanja u vezi s pojedinim modernim misliocima.[67] Horkheimer nije propustio dati svoje mišljenje o tada već opće prihvaćenu pojmu povjesnosti čovjeka, osobito u svojoj raspravi *Historija i psihologija* (1932.). Navodeći da se nasuprot nekad raširenom nastojanju, koje potječe od Kanta, a što su osobito razvili neokantovci, tj. da se smisao prirode, umjetnosti, historije ne dobiva iz neposrednog udubljivanja u ta područja nego iz analize njima odgovarajuće spoznaje, u novije doba taj način rješavanja ove problematike napustio.

Nasuprot tom spoznajnoteorijskom gledanju i postupku, sada se nastoji različita područja bivstva razjasniti ne iz znanosti nego iz jedinstvenoga korijena, prvobitnog bivstva kojemu treba naći novi teorijski prilaz. Tom su pitanju posvetili osobitu pažnju Scheler i Heidegger, oba proizišli iz fenomenološke škole, čije je učenje o suštini prvobitno bilo potpuno nehistorijsko. Nastao je novi pojam "povijesnost" (Geschichtlichkeit), što za Heideggera označuje način zbivanja bivstva, koje se kao filozofija "tubivstva" (čovjeka) treba spoznati. Horkheimer zna veoma dobro da je čovjek povijesno biće, ali se ne slaže s čitavom impostacijom toga problema u Heideggera. "Za temu koju ovdje obrađujemo nije manje problematično da pojam unutrašnje povijesnosti a ne historijski pojam tradicionalne znanosti uzmemo kao osnovu. Zato što filozofija egzistencije prema fenomenološkoj tradiciji nastoji ostati neovisna o rezultatima istraživanja na različitim područjima, zato što je ona odlučna početi ispočetka i odrediti smisao bivstva bez obzira na sadašnje istra-

66 M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute, Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt na Majni, 1972., str. 163-164.

67 Treba ponajprije spomenuti djelo *Dijalektika prosvjetiteljstva* (1947.) što ga je napisao zajedno sa svojim prijateljem Th. Adornom, te rasprave o Schelerovim pogledima na ta pitanja *Primjedbe uz filozofsku antropologiju* (1935.) i o Mannheimovim gledištima u raspravi *Jedan novi pojam ideologije?* (1930.).

živanje, njezin je projekt još preuzak za našu problematiku. Prema shvaćanju da historija treba biti shvaćena tek iz unutrašnje povijesnosti tubivstva, isprepletenost tubivstva u realnomu historijskom procesu morala bi izgledati samo kao vanjska i prividna. Bavljenje izvanjskom historijom čini isto tako razumljivim dano tubivstvo, kao što i analiza danih egzistencija uvjetuje razumijevanje historije. Tubivstvo je nerazrješivo isprepleteno u izvanjsku historiju, i njegova analiza zato neće moći naći nikakvu osnovu, koja bi doduše bila u sebi pokretna, ali ipak neovisna o svakomu vanjskom određenju. Stvarna historija, s njezinim mnogostrukim strukturama koje obuhvaćaju individuume, tada nije, kako bi odgovaralo filozofiji egzistencije, samo nešto izvedeno, sekundarno, objektivirano. Time se pretvara učenje o bivstvu čovjeka jednako tako kao i svaka vrsta filozofske antropologije, iz usprkos svemu statične ontologije, u psihologiju ljudi koji žive u određenoj historijskoj epohi."[68]

Horkheimer dakle ne vidi svestranije i dublje rješenje problema historije i povijesnosti čovjeka ni u neokantovskoj ni u fenomenološkoj liniji filozofske analize (a da ne govorimo o neopozitivizmu, o čemu će još biti riječ), nego u onoj svjetskohistorijskoj liniji koja vodi od Hegela preko Marxa do najnovijih dijalektičkih realista i materijalista. Ta se linija očitovala u tome što su "Marx i Engels preuzeli dijalektiku u jednomu materijalističkom smislu. Pri tome su čvrsto zastupali uvjerenje Hegela o egzistenciji nadindividualnih dinamičkih struktura i tendencija u historijskom razvitku, ali su odbacivali vjerovanje u jednu samostalnu duhovnu silu koja djeluje u historiji."[69]

Pri tome Marx ne dolazi do nekoga psihologističkog poimanja historije. Historijski djelatni ljudi ne mogu se razumjeti iz neke njihove unutrašnjosti, iz neke njihove prirode. Oni su sapeti u historijske tvorevine koje imaju svoju dinamiku, te u tome Marx slijedi Hegela. Samo što Marx napušta logiku apsolutnog duha i smatra da se prava teorija društvenog razvitka treba osloniti na promatranje ljudi u njihovim određenim odnosima i načinima na koji oni pomoću svojega oruđa održavaju i razvijaju svoj život. Zato se ovo novo stajalište, "ekonomsko ili materijalističko shvaćanje historije, koje je zasnovano na tom stavu, pokazuje istodobno kao suprotnost i kao nastavljanje Hegelove filozofije".[70]

Naglašavanjem značenja psihologije za razumijevanje društvenih gibanja, Horkheimer je ipak davao prednost ekonomskim kategorijama.

---

68 M. Horkheimer, Geschichte und Psychologie, u: *Kritische Theorie*, sv. I, Frankfurt na Majni, 1968., str. 10-11.

69 M. Horkheimer, *ibid.*, str. 14.

70 M. Horkheimer, *ibid.*, str. 15.

Zato psihologija ne može biti temeljna znanost (što dolazi do izražaja u Diltheya) nego neophodna pomoćna znanost za razumijevanje historije. Individuumi su u svojim grupama i unutar društvenih antagonizama također psihička bića i zato je potrebna i psihologija za razumijevanje čovjekove djelatnosti i raznih historijskih zbivanja u kojima se čovjek angažira. Ali bi isto tako bio promašaj kad bi se historija htjela objasniti iz nekoga jedinstvenoga duševnog života zajedničke i jednake ljudske prirode. Čovjekovi postupci ne proizlaze samo iz poriva za samoodržanjem, ili samo iz neposrednoga spolnog nagona, nego isto tako iz potreba iskazivanja agresivnih potencijala, ili priznanja i potvrde vlastite ličnosti, zaštite u jednom kolektivu i drugih poriva. Moderna psihologija, osobito Freudova škola, dala je već dosta materijala za razumijevanje tih psihičkih mehanizama bez kojih nema razumijevanja svih raznovrsnih manifestacija ljudskog angažmana. "Ako je predmet psihologije na takav način utkan u historiju, s druge se strane ipak ne može svesti uloga individuuma na obične funkcije ekonomskih odnosa. Teorija ne odriče niti značenje svjetskohistorijskih ličnosti niti značenje psihičkog ustrojstva pripadnika raznih socijalnih grupa. Spoznaja, da raspadanje slabijih načina proizvodnje poradi diferenciranijih, bolje prilagođenih potreba općosti, čini ujedno kostur historije koja nas interesira, sažeti je izraz za čovjekovu djelatnost. I u njemu sadržana tvrdnja, da od načina kako se odvija životni proces jednoga društva, tj. njegovo razračunavanje s prirodom, ovisi kultura, dapače, da svaki dio te kulture nosi na sebi indeks toga temeljnog odnosa i da se ekonomskom djelatnošću ljudi mijenja i njihova svijest, ni u kojem slučaju ne niječe ljudsku inicijativu nego nastoji dati uvid u oblike i uvjete njezine historijske djelotvornosti.

Ljudska djelatnost mora se, naravno, uvijek nastavljati na životne nužnosti, koje su ostvarile prethodne generacije, ali isto tako ljudske energije koje su usmjerene na održanje kao i na promjenu danih odnosa imaju svoje osebujno svojstvo, koje psihologija treba istražiti. Prije svega se time bitno razlikuju pojmovi ekonomske teorije društva od metafizičkih, da oni, doduše, nastoje odraziti historijsku dinamiku u njezinoj što više određenoj formi, ali ne zahtijevaju nikakav zaključni pogled na totalitet, nego naprotiv sadrže instrukcije za daljnja istraživanja čiji rezultat na njih same djeluje povratno."[71]

71 M. Horkheimer, *ibid.*, str. 18-19. Nešto dalje Horkheimer je pisao da u Diltheya historija postaje bitno duhovna historija. Iz takvoga psihološkog jedinstva ne može se razumjeti niti jedna epoha, pa ni historija pojedinih kulturnih područja. "Historijske promjene su uvijek u neku ruku prožete duševnim i duhovnim, individuumi u svojim grupama i unutar mnogostruko uvjetovanih društvenih antagonizama psihička su bića, i stoga je potrebna i psihologija u historiji; ali

Bez obzira na to što danas znamo, pisao je Horkheimer, zahvaljujući ponajprije Marxu, da dinamika proizvodnih snaga i odnosa bitno određuje dinamiku društvenih promjena, da i čovjekova kultura ovisi o tome kako on svladava prirodu i rješava taj konstantni odnos prirodnohistorijske napetosti, da se i čovjekova svijest mijenja s razvojem njegove ekonomske djelatnosti – problem čovjekove inicijative i njezinih različitih posredovanja između ekonomskih i ostalih kulturnih zbivanja i promjena može dovesti i do pretpostavke da taj funkcionalni odnos ne mora biti jednoznačan i nepromjenjiv, nego da se jednom u budućnosti ta ovisnost i slijed mogu i obrnuti.

I tako se motivi koji pobuđuju pojedince na akciju u njihovoj historijskoj praksi sigurno ne temelje samo na intelektu nego na cjelokupnom karakteru ličnosti koja djeluje. Ali bez ispravne teorije društvenog totaliteta, čovjekova akcija je prepuštena pukom slučaju. Ona naizgled služi njegovim ciljevima, ali je zapravo određena neprozirnim sklopom različitih interesa. "Teorija društva, prema kojoj se upravlja razumno djelovanje, nije – kao što je prije pokazano – jednostavan zbroj apstraktnih pojmovnih elemenata, nego pokušaj da se uz pomoć svih pojedinih znanosti dade slika društvenog procesa koja može dovesti do duboke spoznaje kritičnog stanja svijeta i do mogućih pretpostavaka za razumniji poredak."[72]

Društvo, njegove društvene jedinice razvijaju se uvijek na osnovi imanentne dinamike u kojoj društvene snage tendiraju očuvati postojeće oblike, ali ujedno djeluju i u suprotnosti prema tim društvenim oblicima te su kadre razoriti te oblike i njihovo jedinstvo. Iako se smjer i pravac toga procesa u krajnjoj liniji određuju zakonitostima ekonomskog aparata društva, ipak se djelovanje ljudi u određenom razdoblju ne može objasniti samo na temelju ekonomskih procesa. "Naprotiv, pojedine grupe reagiraju uvijek na temelju tipičnoga karaktera svojih članova koji je nastao isto tako u vezi s ranijim kao i sa sadašnjim društvenim razvitkom. Taj karakter proizlazi iz utjecaja svih društvenih institucija, koje za svaki socijalni sloj funkcioniraju na svojevrstan način. Proces proizvodnje utječe na ljude ne samo u neposredovanom i sadašnjemu postojećem obliku, kakvim ga oni sami doživljavaju u svojemu radu, nego i u relativno čvrstim institucijama, to jest institucijama koje

---

bi bilo uvelike promašeno, ako se želi historija na bilo kojemu mjestu shvatiti iz jedinstvenog duševnog života jedne opće ljudske prirode" (M. Horkheimer, *ibid.*, str. 28-29). Napominjem samo da su među marksistima već A. Labriola i G. V. Plehanov uočili značenje psihologije za razumijevanje ljudskih odnosa i historijskih procesa, što se može vidjeti u odjeljku o počecima diskusije o materijalističkom shvaćanju historije.

72 M. Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, Krit. Theor.*, sv. I, str. 168.

se lagano oblikuju kao što su obitelj, škola, Crkva, umjetničke ustanove i slično. Za razumijevanje problema zašto jedno društvo funkcionira na jedan određeni način, zašto je ono stabilno ili se raspada, potrebna je stoga spoznaja uvijek postojećega psihičkog ustrojstva ljudi u različitim socijalnim grupama, znanje o tome kako se oblikovao njihov karakter u vezi sa svim kulturnim obrazovnim silama vremena. Shvatiti ekonomski proces kao određujuću osnovu zbivanja znači promatrati sve ostale sfere društvenog života u njihovoj promjenjivoj vezi s njim i shvatiti ga ne u njegovu izolirano mehaničkom obliku nego u jedinstvu, naravno sa specifičnim sposobnostima i dispozicijama ljudi koje je on sam razvio. Cijela je kultura time uvučena u historijsku dinamiku; njezina područja, dakle navike, običaji, umjetnost, religija i filozofija, čine u svojoj isprepletenosti uvijek dinamičke faktore u očuvanju ili razaranju određenoga društvenog oblika. Kultura je u svakom pojedinom trenutku i sama ukupnost sila u mijeni kultura."[73]

Tako je Horkheimer mnogo kompleksnije shvaćao društvene strukture i njihove mijene, ne napuštajući osnovne Marxove poglede i intencije, ali i uzimajući u obzir najvažnije rezultate filozofije i filozofskohistorijske spoznaje novijega vremena. Tko je poznavao tadašnju njegovu misao i dostignuća, kao i nekih drugih marksista i unutar toga frankfurtskog kruga i izvan njega (Bloch, Lefebvre, Sartre, krug oko *Praxisa* itd.), nije više mogao svoditi materijalističko shvaćanje historije na ekonomizam, na pojednostavnjenu i krivu tezu da su svi društveni procesi uvjetovani samo ekonomskom osnovom i njezinim razvojem.

Horkheimer je mnoge stranice svojih rasprava posvetio problematici uma i njegovu očitovanju u dosadašnjim civilizacijama. Filozofi su u osnovi shvaćali um ili kao bit svijeta, vječnu suštinu stvari, ili kao instrument, kao ono što upućuje na korisnost. Horkheimer posvećuje osobitu pažnju ovomu drugom, subjektivnom, formalnom ili instrumentalnom umu, koji historijski egzistira paralelno s prvim navedenim konceptom uma, ali, po Horkheimerovu mišljenju, sve više dominira i postaje bitno obilježje moderne civilizacije. Ovaj tip uma je po njemu zaokupljen sredstvima i ciljevima, prikladnošću procedura za ciljeve koji su uzeti kao razumljivi sami po sebi. Pridaje malo važnosti pitanju jesu li svrhe kao takve *umne*.[74]

Ako se ovaj tip uma uopće bavi ciljevima, pretpostavlja da su oni umni u subjektivnom smislu, tj. da služe interesu subjekta ili zajednice s obzirom na njihovo samoodržanje. Ideja da jedan cilj može sam po sebi biti uman bez obzira na subjektivnu korisnost, posve je strana subjek-

73 M. Horkheimer, *Autorität und Familie, Krit. Th.* sv. I, str. 284-285.

74 M. Horkheimer, *Pomračenje uma*, Sarajevo, 1963., str. 11.

tivnom umu čak i kad razmišlja o društvenom poretku u cjelini. Horkheimer smatra da se u tome ogleda duboka promjena gledišta koja se zbila u zapadnomu mišljenju tokom posljednjih nekoliko stoljeća. Prije toga je prevladavalo shvaćanje da je um sveopća, univerzalna snaga koja prožima i subjektivni duh i objektivni svijet. "Veliki filozofski sustavi, kao oni Platona i Aristotela, skolastike i njemačkog idealizma, bili su zasnovani na objektivnoj teoriji uma. Njezin je cilj bio razvijanje opsežnog sistema, ili hijerarhije svih bića, uključujući čovjeka i njegove ciljeve. Stupanj umnosti čovjekova života mogao se odrediti prema njezinu skladu s ovim totalitetom. Njezina objektivna struktura, a ne tek čovjek i njegovi ciljevi, imala je biti mjerilom individualnim mislima i postupcima. Taj pojam uma nije nikad isključio subjektivni um, nego ga je smatrao samo djelomičnim, ograničenim izrazom sveopćega racionaliteta iz kojega se izvodila *criteria* za sve stvari i sva bića. Posebna važnost se pridavala radije ciljevima nego sredstvima. Vrhunska težnja takvog mišljenja bila je izmiriti objektivni poredak 'umnoga', kako ga je filozofija shvatila, s ljudskom egzistencijom, uključujući osobni interes i samoodržanje."[75]

Odnos između ovih dviju koncepcija uma nije samo suprotstavljanje nego, kao što smo već rekli, i subjektivni, instrumentalni oblik uma i objektivni oblik uma postoje od samog početka, a do prevladavanja prvog nad drugim došlo je nakon dugoga historijskog procesa. I u takvom razvoju formaliziranja uma on dovodi do toga da jedini kriterij njegova prosuđivanja umnosti jest vladanje prirodom i čovjekom. "Jedini kriterij što ga subjektivni, formalni, instrumentalni um priznaje jest njegova uloga u ovladavanju čovjekom i prirodom, što jezik pozitivizma naziva njegovom operativnom vrijednošću. Pojmovi ne žele više izraziti kvalitete stvari kao takve, nego služe jedino još organizaciji znanja za one koji mogu umješno njime raspolagati. (...) Jezik postaje pritom obično oruđe u svemoćnoj proizvodnoj aparaturi modernog društva. Svaka riječ koja ne služi kao recept za postupak, kao sredstvo da se drugi ljudi stave u pokret, kao uputa, potpora za sjećanje ili propaganda, nego se razumije kao vlastiti smisao, refleks bivstva, kao njegova vlastita dinamika, važi kao mitsko i besmisleno, a ljudi već doživljavaju jezik u potpunosti tako kao što ga pozitivizam i pragmatizam tumače."[76] Upravo zato je moderni pozitivizam u različitim svojim varijantama ništa drugo negoli filozofija ovoga instrumentalnog uma, uma koji je sam postao instrumentom. Horkheimer je posvetio mnogo kritičkih stranica

75 M. Horkheimer, *ibid.*, str. 12.

76 M. Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft, sozialphilosophiesche Studien*, str. 52-53.

i toj filozofiji i tome tipu uma. "U formalističkom aspektu subjektivnog uma koji je pozitivizam naglasio, ističe se njegova nepovezanost s objektivnim sadržajem; u njegovu instrumentalnom aspektu koji je naglasio pragmatizam, njegovo izručenje heteronomnim sadržajima. Um se sasvim upregnuo u društveni proces. Njegova djelatna vrijednost, njegova uloga u vladanju ljudima i prirodom, postala je jedini kriterion."[77] Tako se filozofija opet izjašnjava za ulogu sluškinje. Nekad je bila ancilla theologije, a sada je ponosna da igra ulogu ancillae scientiae.

Što su ideje postale više automatske, instrumentalizirane, to su više osiromašene. U društvu divovskog aparata proizvodnje, težnje i borbe za profitom koji od svoje strane imperativno uvjetuje neobuzdani razvoj svih vrsta instrumenata, i jezik je postao puko oruđe, bilo za uskladištenje intelektualnih elemenata proizvodnje bilo za vođenje mnoštva. U isto doba taj isti jezik kao da se sveti vraćajući se svojemu magijskom stadiju pa se svaka riječ, osobito u totalitarnim sistemima, smatra opasnom snagom koja bi mogla razoriti cijeli društveni poredak. Svaka misao se tako smatra činom, svakoga se poziva na odgovornost za ono što kaže. Kvaliteta ljudskog uma koji isključuje poistovjećivanje individuuma s vrstom jest "metafizika" i za njega nema mjesta u modernoj pozitivističkoj epistemologiji. Svi važni pojmovi koji su se smatrali inherentnim umu, kao što su pravda, jednakost, trpeljivost, humanost itd. izgubili su svoje intelektualno korijenje. Oni su još namjere i ciljevi, ali nema racionalnoga posrednika ovlaštenoga da ih ocijeni, obrazloži i poveže s objektivnom stvarnošću.

U tomu kritičkom duhu koncipirano je djelo *Dijalektika prosvjetiteljstva* koje je napisao sa svojim veoma dobrim prijateljem, suradnikom i sudionikom u stvaranju kritičke teorije, Th. Adornom, djelo koje je jedinstveno u modernoj filozofskoj i marksističkoj literaturi. U njemu je na zaista originalan i svojevrstan način učinjen pokušaj da se dokuči smisao toga građanskog uma koji se na kraju iskristalizirao u instrumentalnom umu i istim takvim ljudskim odnosima. Prosvjetiteljstvo shvaćaju autori u širemu historijskom smislu kao ono nastojanje u važnomu odsjeku europske historije koje je težilo demitologizirati svijet, ukloniti mitove i znanjem srušiti predrasude, izagnati strah iz ljudi i uspostaviti ih kao gospodare. Oni taj proces otkrivaju već u antici, te ga na mnogim primjerima ekspliciraju – od Homerove *Odiseje*, preko Bacona, Kanta, E. Suea, Nietzschea do moderne industrije kulture. Unatoč svim važnim stranicama toga mukotrpnoga historijskog hoda, Horkheimer i Adorno pokazuju da je ta civilizacija od samih početaka imala instrumentalni karakter. Razum koji pobjeđuje praznovjerje tre-

77 M. Horkheimer, *Pomračenje uma*, str. 24.

ba vladati prirodom koju je lišio magije, te znanje kao moć ne poznaje nikakvih prepreka niti u podjarmljivanju kreatura niti u blagonaklonosti prema gospodarima svijeta. "Ono što ljudi žele učiti od prirode jest da je primijene, da bi njome kao i ljudima u potpunosti vladali. Ništa drugo ne vrijedi. Bezobzirno prema samomu sebi, prosvjetiteljstvo je izgorjelo još posljednji ostatak svoje vlastite samosvijesti."[78]

Bit prosvjetiteljstva autori vide u tome što ono priznaje samo ono što se jedinstvom može zahvatiti, te je njegov ideal sistem iz kojega sve slijedi i proizlazi. Formalna logika je bila velika škola toga stvaranja jedinstva, pružajući prosvjetiteljima shemu proračunljivosti svijeta. Broj je postao kanon prosvjetiteljstva, što se otkriva već u posljednjim Platonovim spisima u kojima se ideje nastoje izjednačiti s brojevima. Jednako tako kao što u građanskom društvu vlada ekvivalent, tako je i za prosvjetiteljski um privid sve ono što se ne može svesti na broj, konačno na jedno. Tako "mitos prelazi u prosvjetiteljstvo, a priroda u goli objektivitet. Ljudi plaćaju povećanje svoje moći otuđenjem od onoga nad čime vrše moć. Prosvjetiteljstvo se odnosi prema stvarima kao diktator prema ljudima. On ih poznaje, ako ih može manipulirati. Čovjek znanosti poznaje stvari, ako ih može praviti. Time postaje njihovo po sebi za njega."[79]

Negativno nastrojeni prema robnom i postvarenom karakteru građanske kulture, Horkheimer i Adorno smatraju da bit prosvjetiteljske epohe nije kao što neki misle u analitičkoj metodi, svođenju na elemente, na rastavljanje itd., nego u njezinu totalitarnom karakteru, u sveopćoj kvantifikaciji, u shvaćanju procesa kao unaprijed odlučenoga, jer je matematiziran, u sveopćoj kalkulaciji kao osnovi vladanja nad prirodom, a time i nad čovjekom. Egzistencija se plaća ne samo otuđenjem čovjeka nego se postvarenjem duha ljudski odnosi pervertiraju. Animizam je oduhovio stvari, industrijalizam postvaruje duše. Roba vlada nad ljudima bezbrojnim agenturama masovne proizvodnje i njezinom kulturom nameće se pojedincima način njihova ponašanja i odnošenja kao nešto sasvim prirodno i razumno. Individuum se shvaća još samo kao statistički element. "Suština prosvjetiteljstva je alternativa čija je neizbježnost vlast. Ljudi su uvijek morali birati između njihova podvrgavanja prirodi ili prirode pod sopstvo. S proširenjem građanske robne privrede obasjao se tamni horizont mitosa suncem kalkulirajućeg uma, pod čijim ledenim zrakama zri sjetva novoga barbarstva."[80]

78 M. Horkheimer i Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947., str. 14.

79 M. Horkheimer i Th. Adorno, *ibid.*, str. 19-20.

80 M. Horkheimer i Th. Adorno, *ibid.*, str. 45-46.

Tako, prema autorima, odiseja instrumentalnog uma svojom imanentnom logikom završava u svođenju svega na robu, korisnost, manipulaciju, gubljenje dubine i površnost. Kultura je posvuda slična, film, radio, magazini čine jedan sistem, sve je jednodušno i jednoglasno. Dekorativni objekti uprave i izložaba posvuda su isti u autoritarnim kao i ostalim zemljama, pri čemu je tehnički racionalitet zapravo racionalitet vlasti same.

Horkheimer je tu oštru i duboku kritiku građanskoga prosvjetiteljstva i uma dao i u svojemu djelu o pomračenju uma, u kojemu je pisao da istinita kritika uma nužno otkriva najdublje slojeve civilizacije i njezinu najraniju historiju. "Od vremena kad je um postao oruđe svladavanja ljudske i vanjske prirode od strane čovjeka – to će reći od samih njihovih početaka – bio je poražen u svojoj vlastitoj težnji da otkrije istinu. To je zbog same činjenice da je od prirode napravio puki objekt i da nije uspio otkriti trag sebe sama u takvoj objektivizaciji, ništa manje u pojmovima tvari i stvari nego u pojmovima bogova i duha. Moglo bi se reći da je kolektivno ludilo koje vlada danas, od koncentracijskih logora do naizgled najbezazlenijih reakcija masovne kulture, bilo u klici prisutno već u primitivnoj objektivizaciji, kad je prvi čovjek račundžijski promatrao cijeli svijet kao plijen. Paranoja, ludilo koje gradi logički iskonstruirane teorije progona nije samo parodija uma, nego je nekako prisutna u svakom obliku uma koji se sastoji u pukoj potjeri za ciljevima."[81]

Taj dakle subjektivni, formalni um kojemu sve postaje sredstvo, um je čovjeka koji je suprotstavljen i drugima i prirodi. Za one koji teoretski misle, koji imaju za to "socijalno uho", svijet govori razumljivim jezikom. Zadaća je sociološkoga i filozofskog mišljenja da to čuje i razumije i neumorno formulira. Ali prevladavanje toga podvajanja nije samo teorijski proces. Tek kada se odnos čovjeka prema prirodi i prema drugom čovjeku drukčije oblikuje nego u razdoblju vladavine i osamljenosti, ta će se podjela prevladati. "Za to je međutim potreban rad na društvenoj cjelini, historijska aktivnost. Uspostavljanje društvenoga stanja u kojemu jedan čovjek ne postaje sredstvo drugomu ujedno je ispunjenje pojma uma koji prijeti da se izgubi u rascjepu objektivne istine i funkcionalnog mišljenja."[82]

Nema dakle nikakve sumnje da je bit kritičke teorije M. Horkheimera veoma duboka i oštra kritika građanske civilizacije, postvarene situacije čovjeka i instrumentaliziranja uma. Jednako tako da tek u

81 M. Horkheimer, *Pomračenje uma*, str. 153-154.

82 M. Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft, Sozialphilosophische Studien*, str. 57.

prevladavanju tih klasnih oblika egzistencije i odnosa vidi ostvarenje umnoga društva u kojemu čovjek čovjeku neće biti sredstvo. Ako je u razdoblju formiranja svoje koncepcije Horkheimer bio više okupiran teorijskim pitanjima, u posljednja dva desetljeća svojega života mnogo je više razmišljao o suvremenim odnosima i sudbini Marxova učenja. Tome su svakako pridonijela dva historijska fenomena koja u velikoj mjeri usmjeruju njegova razmišljanja: fenomen fašizma i staljinizma. Moderna civilizacija je u svojemu građanskom obliku privremeno završila u njegovoj vlastitoj zemlji u sistemu fašističkog barbarstva, a nova civilizacija, koja je trebala nakon velikog Oktobra čovječanstvo upozoriti na mogućnosti humanijih odnosa, veoma se brzo nasukala na plićacima staljinističkog barbarstva. Jednako tako Horkheimeru je kao stalna misaona preokupacija ostala sudbina revolucionarne partije u Njemačkoj 1914. i 1918. godine. I tu je mogao vidjeti kako revolucionarne proklamacije mogu veoma lako poslužiti sasvim drugim svrhama, te "umjesto da na kraju završi u demokraciji savjeta (Räte), grupa se može učvrstiti kao vlast".[83] Sve su to bili razlozi da se Horkheimer nije mogao identificirati ni s jednim tadašnjim socijalističkim ili komunističkim pokretom, nego je zauzimao određenu distancu prema zbivanjima, s namjerom da njegova misao što više posluži progresivnoj praksi. S pravom je zazirao od totalitarnog pojma i funkcioniranja ideologije koji dovode do potpune duhovne ovisnosti, a time i do onemogućivanja kreativne misli. Položaj "freischwebende Inteligenz" htio je također izbjeći, jer ona na kraju ipak, unatoč svoj svojoj nezavisnosti, "objavljuje i primjenjuje zavisnost".[84]

Kao angažirani mislilac Horkheimer je teško doživio i fašizam i staljinizam. U jednom slučaju demokratski razvoj građanskog društva završava u brutalnoj sili i autoritarnoj i totalitarističkoj jednopartijskoj državi. U drugom su slučaju bile izdane velike nade Oktobra stvaranjem isto takvog totalitarizma kao i u prvom slučaju, bez obzira i na njihove razlike. Nije zato čudno da je Horkheimer, potresen ovakvim zbivanjima, da ne spominjemo i grozni Drugi svjetski rat, smatrao da je razvoj u SSSR-u kompromitirao Marxovo shvaćanje o solidarnosti i carstvu slobode i da je marksizam u totalitarnom sustavu funkcionirao, kao nekad kršćanstvo u Europi, "kao racionaliziranje vlasti, kao instrument unutrašnje i vanjske politike".[85]

Nakon svih tih iskustava, Horkheimer je smatrao da se u razvijenim zemljama više ne može očekivati bilo kakve proleterske revolucije. Dr-

83 M. Horkheimer, *Autoritärer Staat, Gesellschaft im Übergang*, str. 16.

84 M. Horkheimer, *Ideologie und Handeln, Sozialphilosophische Studien,* str. 63.

85 M. Horkheimer, *Über den Zweifel, Sozialphil. Stud.* str. 128.

žavno-kapitalističke tendencije smatrao je pozitivnijim nego vraćanje na liberalističku ekonomiju koja bi morala ponoviti sve ono što je već prijeđeno. Radnička klasa bi po njegovu mišljenju trebala pomoći ovaj razvoj do krajnjih konzekvencija prevladavanja privatnog vlasništva. Ali, to također nije cilj o kojemu je maštao izvorni marksizam. Kakav je angažman dalje potreban da bi se prevladavale nove autoritarnosti i automatizmi – Horkheimer ne daje i ne želi dati odgovor. Ali je ipak smatrao da treba raditi na onome što je tada i danas bilo moguće, tj. na autonomiji pojedinca, njegovu značenju i diferenciranoj psihologiji, solidarnosti i na očuvanju izvjesnih dostignuća kulture, a da se ne zaustavlja napredak.

Poradi svega toga je pri kraju života Horkheimer zauzeo i nešto kritičniji stav prema Marxu, smatrajući da je Marx još uvijek ostao učenik Hegela i da je u njegovu "carstvu slobode" sadržan i snažan utopijski element. "Put društva što ga počinjemo konačno nazrijevati, i kako ga mi danas procjenjujemo, sasvim je drukčiji. Došli smo do uvjerenja da će se društvo razvijati prema totalnom upravljanom svijetu. Da će sve biti upravljano, sve!"[86]

Vidimo dakle da su u razvoju Horkheimerova mišljenja i kritičke teorije nastali i znatniji pomaci prema rezerviranosti, kritičnosti i izvjesnoj rezignaciji. Sve je to dovelo do oštrih napada i kritika od strane istočnoeuropskih marksista na Horkheimera i cijelu "Frankfurtsku školu" kao građansko-liberalni, a ne marksistički koncept. Najbolje je to došlo do izražaja na znanstvenom savjetovanju što ga je upriličio Institut za marksističke studije i istraživanja iz Frankfurta na Majni u veljači 1970. u tom gradu, gdje su neki predstavnici istočnonjemačkog marksizma okarakterizirali Horkheimerovo stajalište, a i drugih članova frankfurtskoga kruga, kao "građansko-liberalnu kulturnu kritiku", kao "nepriznavanje radničkoj klasi njezine historijske misije" i kao da njihove koncepcije "nemaju ništa zajedničko s radničkom klasom koja se bori".[87] Ako su oni njemu predbacivali građansko-kulturni pesimizam, kojemu suprotstavljaju proletersku revolucionarnu znanost koja otkriva "materijalne zakone historijskog procesa" i koji su temelj izgradnje njihova socijalizma, onda treba samo spomenuti da su oni sa svim svojim revolucionarnim kampanelizmom i busanjem u svoja marksistička prsa došli samo do birokratsko-etatističkoga državnog kapitalizma, pri čemu je "carstvo slobode" još uvijek samo lirski zanos.

Sasvim razumljive ideje nacionalne samosvojnosti i integriteta zadobile su u fašizmu stravične oblike; jednako su tako i velike ideje soci-

86 M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, str. 165.

87 Vidi *Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus*, Frankfurt na Majni, 1970.

jalizma i novoga humanizma doživjele u staljinizmu takvu negaciju koju normalni ljudski um nije mogao pretpostavljati. Sve su to razlozi koji su određivali položaj, djelovanje i razmišljanje europskih progresivnih intelektualaca. Iako u težnji da ne ostane u zrakopraznom prostoru kao Mannheimova "freischwebende Inteligenz", Horkheimeru je ipak u jednom momentu nestalo realno tlo pod nogama. Treba se samo podsjetiti situacije nakon Drugoga rata. Staljinizam je harao dijelom europske pozornice, a radnički pokret koji se pozivao na Marxa u većem dijelu Europe ili nije egzistirao ili je poslušno ponavljao staljinističke ditirambe. Novi proboji koji su još za vrijeme rata, a isto tako kasnije u sukobu sa staljinizmom, nastajali i nazirali se u ekonomski i društveno zaostalim jugoslavenskim ili kineskim prostorima, nisu se još bili oblikovali kao stabilna kulturno-historijska stvarnost koja bi u svim svojim dimenzijama bila superiorna razvijenoj građanskoj civilizaciji. To su bile, i u velikoj mjeri još jesu, negacija jedne civilizacije s još mnogim njezinim ostacima i neproživljenostima. Ali je ipak trebalo, pa makar i kritički, otkrivati u ovim pokretima i zbivanjima nove historijske potencije.

Zbog navedenih razloga, Horkheimeru se dogodilo ono što prije nije sam mogao ni pretpostaviti: da status intelektualne slobode i autonomije pojedinca brani tamo gdje ga je u tom času imao – u društvu razvijenoga i demokratskoga građanskog Zapada, koje je u svojim oštroumnim i penetrantnim analizama toliko puta ispersiflirao i pokazao njegovo drugo lice nehumanosti i u mnogome apsurdnosti. Međutim, radnička klasa i socijalističke i progresivne demokratske snage ne moraju tražiti od takvih mislilaca njihovu identifikaciju s realnim stanjem pokreta, sa svakom odlukom i programom. To "utapanje" u pokret može teoretičarima u jednom momentu isto tako pogodovati, ako nema druge mogućnosti, ali i postavljati ograničenja. Ovisi i o situacijama u kojima se pokret nalazi. Određena distanca je međutim uvijek potrebna, jer teorija mora imati mogućnost pregleda cjeline, prevladavanja postojećeg i anticipacije. Ona uvijek mora imati mogućnost zaviriti iza "određenog plota" historije, inače ne bi bila kreativna teorijska misao. Ako progresivni dijelovi društva raznih provenijencija očekuju od inteligencije da svojim snagama što više pridonose progresivnim snagama suvremenoga svijeta, jednako tako inteligencija, a osobito humanistička, kojoj je problematika čovjeka i historije osnovna preokupacija i životni poziv, očekuje od tih snaga da poštuju dostignuća dosadašnjega kulturnog i znanstvenog razvoja i njegove osnovne principe, među kojima je sloboda intelektualne i umjetničke kreacije nezamjenjiva pretpostavka i novoga svijeta i nove kulture.

Ako su političke snage vjerne svojim proklamacijama, nije onda naodmet osluhnuti što najtalentiraniji mislioci jednoga historijskog pokreta

misle i zašto tako misle. Neadekvatno je i štetno uvjerenje da je zato što je netko na čelu pokreta, već samim tim "uhvatio i apsolutnu istinu za čuperak", a da je sve drugo što se u nečemu razlikuje, oponira ili kritički valorizira i upozorava – a na istoj historijskoj putanji – odmah neprijateljsko, malograđansko ili anarhoidno. Pokazalo se da je toga neprijateljskog i neljudskog, kao i autoritarne svijesti i ponašanja, bilo i ima na svim stranama. Zato se mora s poštovanjem priznati napore lucidnoga europskog intelektualca, s kojim se ne moramo uvijek složiti, da u duhu Marxa, ali i ostalih velikih europskih mislilaca, osvijetli ove dijelom i tamne historijske prostore za jednu bolju i sretniju sutrašnjicu.[88]

Herbert Marcuse

Uz Horkheimera i Adorna najviđeniji filozof i zastupnik kritičke teorije društva bio je *Herbert Marcuse* (1898.–1979.). Svojim filozofskim i teorijskim angažmanom najjače je utjecao u šezdesetim godinama na dio europske ljevice, osobito na burni studentski pokret. Rođen je u Berlinu i studirao u Berlinu i Freiburgu. Njegov je životni put sličan putu njegovih kolega iz kruga Instituta za socijalna istraživanja, u čijem radu sudjeluje sve do 1933., kada zbog nacističkih progona Židova i napredne inteligencije odlazi u emigraciju, najprije u Ženevu i Pariz, a zatim u SAD.

S obzirom na situaciju u Europi između dva svjetska rata, Marcuse je pripadao onim misliocima koji nisu ostali ravnodušni na sve tragedije koje je građansko i staljinističko društvo proizvelo. Njegova osjetljivost za društvenu problematiku i položaj čovjeka u suvremenom svijetu uputila ga je na studij onih građanskih mislilaca koji su toj problematici najviše pridonijeli (Scheler, Dilthey, Jaspers, Heidegger), kao i tada najpoznatijih marksističkih mislilaca (Blocha, Lukácsa, Korscha), te Freuda koji je, kako smo već vidjeli, dao svojevrsno i originalno shvaćanje problematike kulture. Riječ je o filozofskohistorijskoj i antropološkoj problematici, za što se naravno moralo ponovno posegnuti za najdubljim teorijskim tradicijama – Hegelom i Marxom.

Već smo imali prilike vidjeti sudbinu Hegelove misli u 19. stoljeću, te nije potrebno to ponavljati. U 20. stoljeću Hegel je također doživio različitu sudbinu. Iako je postojala i cijela neohegelovska struja (G. Lasson,

88 U ovom prikazu koristio sam se i nekim dijelovima, s manjim promjenama, moje studije o Horkheimeru iz *Filozofskih portreta*, Zagreb 1979. To je bio i bit će slučaj i u vezi s nekim drugim marksističkim misliocima koje sam već obradio u svojoj *Historiji marksizma*.

H. Scholz, H. Glockner), Hegel je ipak doživio najdublju interpretaciju i prihvaćanje jednog dijela marksista, a Marx i Engels su se u doba kada se na Hegela gledalo "kao na lipsalog psa" (Marx), otvoreno izjasnili kao njegovi učenici. Naravno, učenici koji su odbacili Hegelov idealistički sistem, ali koji su nastojali sačuvati i dalje razviti mnoge Hegelov genijalne uvide i shvaćanja, posebno dijalektički način mišljenja.

Najnemisaonije i potpuno ideologizirano shvaćanje i tumačenje Hegelove misli nastalo je u dva tadašnja totalitarna sistema: u tadašnjemu, talijanskom i njemačkom, fašizmu i sovjetskom staljinizmu. Dok su ga talijanski fašistički teoretičari pokušali interpretirati kao začetnika totalitarne ideje države (S. Panuncio, G. Gentile), njemački fašistički teoretičari su pravilnije uočavali da je Hegelova filozofija preko Hegelove ljevice vodila do revolucionarne Marxove i Engelsove misli. (E. Krieck, C. Schmidt, E. Böhm, A. Rosenberg). A za ruske staljiniste je Hegel bio aristokratska reakcija na Francusku revoluciju i francuski materijalizam.

U takvomu teorijskom i političkom ozračju Marcuse je smatrao da se opet mora početi od tog mislioca i njegove dijalektike, kako bi se preko Marxa i drugih naprednih građanskih realističkih mislilaca i najmisaonijih marksista dublje sagledalo historiju, povijesnost čovjeka i proturječja moderne civilizacije. "Hegelov sistem", pisao je Marcuse, "dovodi do završetka čitavu epohu u modernoj filozofiji, koja je počela Descartesom i koja je otjelovljivala osnovne ideje modernog društva. Hegel je bio posljednji koji je svijet interpretirao kao um, a prirodu i povijest podjednako podvrgao mjerilima mišljenja i slobode. U isto doba, on je priznavao društveni i politički poredak što su ga ljudi postigli kao osnovu na kojoj um treba postati zbilja. Njegov je sistem doveo filozofiju na prag njezine negacije i time činio jedinu kariku između starog i novog oblika kritičke teorije, između filozofije i društvene teorije."[89]

Marcuse je smatrao da citirana knjiga ima namjeru ne toliko obnoviti Hegela nego duhovnu sposobnost koja je u opasnosti da nestane: moć negativnog mišljenja. Hegel je na neki način filozof proturječja i negacije, filozof koji je u svakom postojanju otkrivao i njegovu "negativnu" stranu, naime one tendencije i snage koje djeluju na prevladavanje postojećeg. "Negacija koju na njih primjenjuje dijalektika nije samo kritika konformističke logike, koja poriče zbiljnost proturječnosti; ona je također kritika danog stanja stvari kao takvoga – kritika uspostavljenog sistema života, koji poriče svoje vlastite pretpostavke i mogućnosti."[90]

89 Herbert Marcuse, *Um i revolucija*, Sarajevo, 1966., str. 228.

90 H. Marcuse, *ibid.*, str. 7.

Marcuse tako u Hegelu i kasnije Marxu vidi najjače predstavnike toga dijalektičkog načina mišljenja koje se često napušta u modernoj filozofiji, a moć takvog mišljenja je najjače oruđe za analizu svijeta činjenica u smislu njegove unutrašnje nedovoljnosti, tj. unutrašnjih proturječja. Dijalektičko mišljenje počinje iskustvom da je svijet neslobodan, te svaki način mišljenja koji tu proturječnost isključuje iz svoje logike jest pogrešna logika. Shvatiti zbilju znači shvatiti što stvari zbiljski jesu, a to znači odbaciti njihovu puku činjeničnost, te tako filozofsko dijalektičko mišljenje vodi od neposrednog iskustva opstojanja njegovu povijesnom ustrojstvu – načelu slobode. "Sloboda je najunutrašnjija dinamika opstojanja, a sam proces opstojanja u neslobodnome svijetu je neprestana negacija onoga što prijeti da će ukinuti (aufheben) slobodu. Sloboda je, tako, bitno negativna: opstojanje je i otuđenje i proces kojim subjekt dolazi k sebi shvaćajući i svlađujući otuđenje."[91]

Dijalektičko mišljenje ili mišljenje negativiteta razbija samopouzdanje i samozadovoljstvo zdravog razuma, da potkopa zlokobno povjerenje u snagu i jezik činjenica i da pokaže kako se nesloboda nalazi u srži stvari i da razvitak njihovih unutrašnjih proturječja dovodi do eksplozivne, kvalitativne promjene uspostavljenog stanja stvari. Hegelov Um svojom unutrašnjom dijalektikom vodi spoznaji do koje je mjere on još uvijek neumstven, slijep, žrtva nesvladanih snaga. "Um, kao razvijeno i primijenjeno znanje čovjeka – kao 'slobodno mišljenje' – pridonio je stvaranju svijeta u kakvom živimo. Pridonio je održanju nepravde, tegobe i patnje. Ali Um, i samo Um, sadrži svoj vlastiti korektiv."[92]

Tako se njegovo misaono probijanje do vlastite koncepcije "kritičke teorije društva" ne može razumjeti bez ovih teorijskih pretpostavki i tradicija, osobito Hegelove i Marxove misli.[93] Navedeni radovi su objavljivani uglavnom početkom tridesetih godina te nam, kao i kasnije rasprave u "Zeitschrift für Sozialforschung" pokazuju mislioca koji je od usvojenih bitnih Marxovih koncepcija, tj. historijske dijalektike, prešao na samostalne analize suvremene civilizacije.

Prve važnije rezultate tih svojih nastojanja dao je u cjelovitom obliku u već citiranom djelu *Um i revolucija* (1941.), objavljenom prvi put u

91 H. Marcuse, *ibid.*, str. 9.

92 H. Marcuse, *ibid.*, str. 13.

93 H. Marcuse je ta stajališta već iznio u svojim ranim raspravama *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus (Philosophische Hefte*, 1928.), *Zum Problem der Dialektik (Gesellschaft*, 1932.), *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus (Gesellscahft*, 1932.), *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftwissenschaftlichen Arbeitsbegriffs* (1933.). Sve su ove rasprave pokazivale marksističkog mislioca koji je imao teorijske, misaone i karakterne pretpostavke za radikalnije i originalnije teorijske zahvate.

SAD-u, kamo je kao i mnogi njegovi prijatelji morao emigrirati nakon dolaska nacista na vlast 1933. godine.[94]

Na toj liniji, Hegel – Marx, pokušava Marcuse ne samo interpretirati bitni smisao Marxovih teorijskih nastojanja nego i suvremene historijske kontroverze. Zastupajući već odlučno "dijalektičku teoriju društva", Marcuse smatra da su svi filozofski pojmovi marksističke teorije društvene i ekonomske kategorije, dok su Hegelove društvene i ekonomske kategorije bili filozofski pojmovi. Zato čak "ni Marxovi rani spisi nisu filozofski. Oni izražavaju negaciju filozofije, iako to još čine filozofskim jezikom."[95] Marcuse polazi od toga da u Hegelovu sistemu sve kategorije završavaju u postojećem poretku, dok se u Marxovu sistemu one odnose na negaciju toga poretka. Marxova teorija je kritika u tom smislu "što svi pojmovi znače optužbu totaliteta opstojećeg poretka".[96]

Eksplicirajući Marxovu analizu otuđenog rada, Marcuse ustvrđuje, kao što smo već vidjeli, da je dijalektika uvijek "dijalektika negativiteta". Svaka činjenica je uvijek više od puke činjenice, ona je negacija i sužavanje stvarnih mogućnosti. Najamni rad je činjenica, ali i sužavanje slobodnoga rada koji bi mogao zadovoljiti ljudske potrebe. Zato Marx u ukidanju privatnoga vlasništva vidi sredstvo za ukidanje otuđenog rada, a ne cilj za sebe. "Socijalizacija sredstava za proizvodnju, kao takva, puka je ekonomska činjenica, kao i svaka druga ekonomska ustanova. Njezina pretenzija da bude početak novoga društvenog poretka ovisi o onome što čovjek čini sa socijaliziranim sredstvima proizvodnje. Ako se ova ne iskorištavaju za razvijanje i zadovoljavanje slobodnog pojedinca, ona će biti samo novi oblik podjarmljivanja pojedinaca hipostaziranoj općenitosti. Ukidanje privatnoga vlasništva uvodi bitno novi društveni sistem samo ako slobodni pojedinci, a ne 'društvo', postanu gospodarima podruštvljenih sredstava proizvodnje."[97]

---

94 H. Marcuse je u početku svoje emigracije bio član Instituta of Social Research na Sveučilištu Columbia, zatim od 1942. do 1950. predstojnik sekcije u Officeu of Strategic Services i u State Departmentu u Washingtonu. Nakon toga je do 1954. radio u Russian Research Centeru na Harvardskom sveučilištu, a 1954.–1965. bio je profesor za političke znanosti na sveučilištu Brandeis i California u San Diegu.

95 H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 233. Ova teza je po našemu mišljenju opravdana samo ako se pod filozofijom shvate neki krajnji izrazi tradicionalne filozofije. O tome su vođene mnoge diskusije jer je i Marxova misao o tome nedovoljno razrađena.

96 H. Marcuse, *ibid.*, str. 233.

97 H. Marcuse, *ibid.*, str. 254. To se obistinilo u dosadašnjim pokušajima socijalističkog prevrata. Staljinizam je najeklatantniji primjer što nastaje kad "društvo", tj. država i partija zagospodare nad pojedincem. Isti je bio slučaj s fašizmom, a u podnošljivijem obliku je to slučaj i u razvijenijim kapitalističkim društvima.

Ukidanjem proletarijata, smatra Marcuse, ukida se i rad. Time obnavlja Marcuse onu tematiku koju su postavili Marx i Engels, posebno u *Njemačkoj ideologiji,* smatrajući da se "rad" komunizmom ne oslobađa nego dokida. Slobodni rad je za Marcusea postigao već kapitalizam, dokinuvši sve one društvene stege koje su oblike rada strogo vezivale uz klasnu pripadnost, kao što je bio slučaj u feudalizmu.

Marx je za Marcusea međutim "zamišljao budući način rada toliko različitim od vladajućeg da je oklijevao upotrijebiti isti termin 'rad' da bi podjednako označio materijalni proces kapitalističkoga i komunističkog društva. On se služi terminom 'rad' da bi označio ono što u krajnjoj analizi kapitalizam zapravo pod njim podrazumijeva, onu djelatnost koja stvara višak vrijednosti u robnoj proizvodnji, koja dakle 'proizvodi kapital'."[98] Druge vrste djelatnosti nisu "proizvodni rad" i zato nisu rad u pravom smislu. Rad znači da pojedincu koji radi "nije dan slobodan i opći razvitak, te je jasno da je pri takvom stanju stvari oslobođenje pojedinca istodobno negacija rada".[99]

Istu koncepciju je Marcuse imao i u svojim ranijim studijima o toj problematici, samo što je još uvijek zadržavao pojam rada. Smatrao je da je ekonomsko-društvena podjela rada, a time podjela cjeline konkretnog opstojanja (Dasein), na suprotstavljene načine opstojanja razlog otuđenog rada. Prevladavanje te podvojenosti uvjet je mogućnosti da ljudsko bivstvo ponovno dobije svoj autentični rad i da rad, oslobođen otuđenja i postvarenja, postane opet ono što je u svojoj biti: "puno i slobodno ostvarenje cjelovitog čovjeka u njegovu povijesnom svijetu".[100]

Istina se za Marxa, kao i za Hegela, nalazi samo u negativnom totalitetu, kako je to već prije Marcuse pokazao. Samo tu postoje i bitne razlike, jer za Hegela je taj totalitet bio totalitet uma, te je dijalektički proces bio ontološki proces a povijest samo jedan od oblika metafizičkog procesa bivstva. U Marxa ta negativnost zbilje postaje povijesnim uvjetom koji se ne može hipostazirati kao neko metafizičko stanje. Totalitet prema kojemu smjera marksistička dijalektika je totalitet klasnog društva, a negativitet klasnih odnosa je osnova njegovih proturječja. Dijalektički totalitet uključuje prirodu ali samo ako ona ulazi u društveni proces i ako ga uvjetuje. Time je dijalektička metoda postala po svojoj prirodi povijesna metoda, te dijalektičko načelo nije opće načelo koje se može primijeniti na svaki sadržaj.

98 H. Marcuse, *ibid.*, str. 262.

99 H. Marcuse, *ibid.*, str. 262.

100 H. Marcuse, *Über die philosophischen Grundalagen der wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, Kultur und Gesellschaft* 2, Frankfurt na Majni, 1965., str. 47-48.

Kao i u ranoga Lukácsa, i ovdje postoji restrikcija dijalektike na povijesnu dijalektiku, s posebnim naglaskom na prethistorijski stupanj društvenog procesa. Kretanje koje je Hegel tako apstraktno izrazio, i koje je smatrao općevažećim, obilježava zapravo samo jednu posebnu fazu čovjekove povijesti, naime povijest nastanka i sazrijevanja. "Marxovo razlikovanje povijesti ovoga sazrijevanja od 'aktualne povijesti' čovječanstva znači ograničavanje dijalektike. *Entstehungsgeschichte* čovječanstva, koju Marx naziva njegovom prethistorijom, povijest je klasnog društva. Čovjekova *aktualna* povijest počet će kad ovo društvo bude ukinuto. Hegelova dijalektika daje *apstraktni, logički* oblik prethistorijskog razvoja, marksistička dijalektika *zbiljsko konkretno* kretanje. Marksistička dijalektika je zato još uvijek povezana s prethistorijskom fazom."[101]

Negativitet za marksističku dijalektiku je negativitet koji obilježava ljudsko postojanje u klasnom društvu. U biti je te dijalektike da podrazumijeva kako će se prelaskom od te prethistorije, tj. klasnoga društva, k besklasnom društvu promijeniti čitavo ustrojstvo povijesnog kretanja. "Kada jednom čovječanstvo postane svjesnim subjektom svojega razvitka, njegova se povijest neće više moći ocrtati u oblicima koji pripadaju prethistorijskoj fazi."[102]

Marcuse smatra da Marxova dijalektička metoda još uvijek odražava vlast slijepih ekonomskih sila nad povijesnim tokom. U toj stvarnosti djeluju objektivni mehanizmi nužnošću "prirodnih" zakona. Tim dijalektičkim kretanjem još ne upravlja samosvjesna djelatnost slobodno udruženih pojedinaca. I u budućoj historiji, koja će značiti prevladavanje klasnih proturječja, borba s "carstvom nužnosti" nastavit će se, a negativitet i proturječnost neće nestati. "Ipak, kada društvo postane slobodnim subjektom te borbe, ona će se voditi u sasvim drukčijim oblicima. S toga razloga ne smije se dijalektičko ustrojstvo prethistorije nametnuti budućoj povijesti čovječanstva."[103]

Pojam koji Marxovu dijalektiku nedvosmisleno povezuje s poviješću klasnoga društva je pojam *nužnosti*, te zakoni kapitalizma djeluju "željeznom nužnošću prema neizbježnim rezultatima" (Marx). Međutim, ta nužnost ne važi za pozitivnu preobrazbu kapitalističkog društva u socijalizam. Različitost novoga od starog poretka je u tome što društveni procesi nisu više pod vlašću slijepih prirodnih zakona. "Prijelaz od neizbježne smrti kapitalizma k socijalizmu je nužan, ali samo u tom smislu da je nužan pun razvitak pojedinca. Novo društveno sjedinjenje pojedinaca također je nužno, ali samo u tom smislu da je nužno služiti se ras-

101 H. Marcuse, *Um i revolucija*, str. 281-282.

102 H. Marcuse, *ibid.*, str. 282.

103 H. Marcuse, *ibid.*, str. 282.

položivim proizvodnim snagama za opće zadovoljstvo svih pojedinaca. Ozbiljenje slobode i sreće čini neophodnim da se uspostavi poredak u kojemu će udruženi pojedinci određivati organizaciju svojega života. ... Revolucija doista ovisi o totalitetu objektivnih uvjeta; ona zahtijeva izvjesnu postignutu razinu materijalne i intelektualne kulture, samosvjesnu i organiziranu radničku klasu u međunarodnim razmjerima, oštru klasnu borbu. Međutim, ovo postaju revolucionarni uvjeti samo ako se iskorištavaju sa svjesnom djelatnošću, koja ima na umu socijalistički cilj i ako se upravljaju prema njoj. Ni najmanja prirodna nužnost ili automatska neizbježnost ne jamče prijelaz od kapitalizma k socijalizmu."[104]

Marcuse dobro uviđa da je i sam kapitalizam proširio doseg i snagu umstvene prakse. Nasuprot "prirodnim zakonima" kapitalizma, tj. zakonima koji djeluju gotovo prirodnom nužnošću, postoje i druge tendencije koje usporavaju i donekle mijenjaju učinak tih nužnih procesa i produljuju život kapitalističkoga društva. To su razni administrativni propisi pa i planiranje, te se pokazuje da ono nije isključivo crta socijalističkog društva.[105]

Zato Marcuse smatra da je Marxova teorija nespojiva s fatalističkim determinizmom. Istina je da materijalističko shvaćanje historije uključuje u sebi determinističko načelo da je svijest uvjetovana društvenim bivstvom. Ali ta nužna zavisnost vrijedi prema Marcuseu samo za klasno društvo. Odnosi proizvodnje koji sužavaju i deformiraju čovjekove mogućnosti nužno određuju njegovu svijest zato što društvo nije slobodan i svjestan subjekt. Dokle god je čovjek nesposoban zavladati tim odnosima, oni će poprimati oblik objektivnoga, nezavisnog entiteta, a svijest kojom vladaju ti odnosi nužno postaje ideološka. "Naravno, svijest ljudi će i dalje biti određena materijalnim procesima koji reproduciraju njihovo društvo, čak i onda kada ljudi počnu upravljati društvenim odnosima na takav način da ovi najbolje pridonose slobodnom razvitku svih. Ali kada su ti materijalni procesi učinjeni racionalnima i kada su postali svjesnim djelom ljudi, prestaje slijepa ovisnost svijesti o društvenim odnosima. Kada je um određen racionalnim društvenim odnosima, on je određen samim sobom. Socijalistička sloboda obuhvaća obje strane odnosa između svijesti i društvenog opstojanja. Načelo historijskog materijalizma vodi vlastitoj samonegaciji."[106]

---

104 H. Marcuse, *ibid.*, str. 283.

105 Na to je već i Marx upućivao, a da ne govorimo i o nekim suvremenim procesima koji pokazuju da građanska klasa mora prihvaćati i neke socijalističke ideje i mjere da bi ublažila klasna proturječja i pobune (npr. socijalna država).

106 H. Marcuse, *ibid.*, str. 284-285.

Marcuse dakle posebno inzistira da se Marxova dijalektika, a zatim i dijalektika historije, ne shvati kao jedinstveni model za sveukupnu historiju. Dijalektička struktura prethistorije ne smije se nametati budućoj povijesti čovječanstva. Riječ je o kvalitativno različitim društvenim strukturama koje zahtijevaju i drukčiju i svojevrsnu dijalektičku eksplikaciju. Marxova metoda historijskog materijalizma došla je najviše do izražaja u analizi kapitalističkog načina proizvodnje, toga najmodernijeg oblika klasnih odnosa. Marcuse se također slaže s Marxom, kako se već dosad vidjelo, da se problemi svih proturječja suvremenoga društva mogu riješiti samo radikalnom preobrazbom toga društva, stvaranjem besklasne, slobodne ljudske zajednice. To posebno dolazi do izražaja u veoma misaonom djelu o Freudovoj psihoanalizi u kojemu se ne slaže s Freudom da nije moguća "nerepresivna civilizacija". Jedan je razlog što po njegovu mišljenju i sama Freudova teorija dopušta takvu mogućnost, i drugo što se čini da same tekovine represivne civilizacije stvaraju preduvjete za postupno dokidanje potiskivanja. Marcuse je pokušao pokazati da antagonizam između načela užitka i načela zbiljnosti (Freud) proizlazi iz određenih društvenih odnosa. Dominacija i otuđenje, koji proizlaze iz određene društvene organizacije rada, u velikoj mjeri su odredili zahtjeve koje je načelo zbiljnosti nametnulo nagonima. Budući da je duljina radnog dana "jedan od glavnih represivnih činilaca koje načelo zbiljnosti nameće načelu užitka, skraćenje radnog dana do točke na kojoj sam kvantum radnog vremena ne sprječava ljudski razvoj, prvi je preduvjet slobode. Takvo smanjenje bi samo po sebi sigurno značilo znatno opadanje životnog standarda koji danas prevladava u najnaprednijim industrijskim zemljama. Ali vraćanje na niži životni standard do kojeg bi doveo pad načela izvedbe, nije u suprotnosti s napretkom slobode. Argument po kojemu je oslobođenje ovisno o sve višemu životnom standardu i suviše lako služi da opravda produživanje potiskivanja. Definicija životnog standarda u smislu automobila, televizora, zrakoplova i traktora jest definicija samog načela izvedbe. Izvan vladavine tog načela, razina življenja bi se odmjeravala drugim kriterijima: opće zadovoljenje temeljnih ljudskih potreba, i sloboda od krivnje i straha – pounutrenog kao i vanjskog, nagonskog kao i 'racionalnog'."[107]

S tih teorijskih osnova Marcuse ulazi u kritičku analizu suvremene civilizacije da bi otkrio smisao ljudske egzistencije, kao i smisao njegove borbe uopće za drukčiji, slobodniji i "bogatiji" način življenja. Već je u epilogu za djelo *Um i revolucija*, pisanom za kasnije izdanje (1954.), nabačeno shvaćanje o organiziranom kapitalizmu i integraciji najvećega

---

107 H. Marcuse, *Eros i civilizacija*, Zagreb, 1965., str. 124.

dijela radničke klase u to društvo. Jednako tako, kritika staljinističkoga birokratskog sistema dobiva ovdje nova osvjetljenja s obzirom na odnos kapitalističkoga i sovjetskog društva i njihovu interdependenciju.

Rezime svojih teorijskih analiza i preokupacija u vezi sa suvremenom civilizacijom i položajem čovjeka u njoj, iznio je Marcuse u svojoj najutjecajnijoj knjizi, *Čovjek jedne dimenzije* (1964.). Analiza dovodi Marcusea do zaključka da se osnova kritike danas izmijenila. Iako su buržoazija i proletarijat još uvijek osnovne klase u kapitalističkom svijetu, razvitak kapitalizma je izmijenio "strukturu i funkciju tih dviju klasa tako da one nisu više akteri povijesne transformacije. U najrazvijenijim područjima suvremenog društva bezobziran interes očuvanja i poboljšanja institucionalnog *statusa quo* sjedinjuje prethodno antagonističke snage. U onoj mjeri u kojoj tehnički progres osigurava rast i koheziju komunističkog društva, uzmiče ideja o kvalitativnoj promjeni pred realističkim pojmovima o neeksplozivnoj evoluciji."[108]

No ovo ne opovrgava marksističko stajalište: neophodnost kvalitativne promjene urgentnija je nego ikad prije. Međutim, suočena s totalnim karakterom ostvarenja razvijenoga industrijskog društva, kritička teorija, koja je bila elaborirana u 19. stoljeću, ne daje više osnovu za transcendiranje ovoga društva. Kritičke kategorije, kao klasa, individuum, privatan itd. gube svoju kritičku konotaciju i tendiraju k tome da postanu deskriptivni i operacioni termini. U skladu sa svojim već prije izraženim stavom o prevladavanju filozofije u kritičkoj teoriji, Marcuse smatra da se noviji pokušaji da se ponovno zadobije kritička intencija tih kategorija, pojavljuju kao regres od teorije povezane s povijesnom praksom na apstraktnu spekulativnu misao, od kritike političke ekonomije na filozofiju.

Iako se samo djelomično možemo složiti s tom konstatacijom, jer filozofija ne može zamijeniti kritiku političke ekonomije kao što ni kritika političke ekonomije ne može zamijeniti filozofiju, navedimo Marcuseovo priznanje da cjelokupna suvremena neizvjesna situacija uključuje još fundamentalniju neizvjesnost: njegovo vlastito djelo će od početka do kraja oscilirati, kako sam kaže u uvodu, između dviju kontradiktornih hipoteza: 1. da je razvijeno društvo kadro sputati kvalitativnu promjenu, konstituens predvidljive budućnosti i 2. da postoje snage i tendencije koje mogu slomiti ovo sputavanje i revolucionirati društvo.[109]

U razvijenoj industrijskoj civilizaciji prevladava ugodna, razumna, demokratska nesloboda. To je izraz i posljedica tehničkoga progresa u

108 H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo, 1968., str. 13.

109 Vidi H. Marcuse, *ibid.*, str. 15.

kojemu su kritička misao i pravo na opoziciju lišeni svoje bazične funkcije, a društvo je, kako se čini, sve sposobnije da zadovolji potrebe pojedinaca na način kako je organizirano. Međutim, slobodna inicijativa nije nikad bila, u cjelini, blagodat. "Kao sloboda da se radi ili gladuje, ona je uključivala mukotrpan rad, neizvjesnost i bojazan za veliku većinu stanovništva. Kad čovjek ne bi više bio prisiljen potvrđivati se na tržištu kao slobodan ekonomski subjekt, iščezavanje te vrste slobode bilo bi jedno od najvećih ostvarenja civilizacije. Tehnološki proces mehanizacije i standardizacije mogao bi osloboditi individualnu energiju za još neispisanu domenu slobode s onu stranu nužnosti. Sama struktura čovjekova egzistiranja bila bi izmijenjena; čovjek bi bio oslobođen svijeta rada, koji mu nameće strane potrebe i mogućnosti; bio bi slobodan da upotrijebi autonomiju u životu, koji bi bio njegov vlastiti. Ako bi proizvodni aparat mogao biti organiziran i usmjeren spram zadovoljenja vitalnih potreba, kontrola nad njim mogla bi biti i centralizirana. Takva kontrola ne bi priječila individualnu autonomiju već bi je omogućavala."[110]

To su mogućnosti razvijene industrijske civilizacije, "svrha" tehnološkog racionaliteta. Ali postoje i druge tendencije. Ovo društvo tendira totalitarizmu na osnovi organizacije njegove tehnološke baze. Jer "totalitaran" ne znači samo terorističku organizaciju društva, nego i neterorističku, "ekonomsko-tehnološku koordinaciju koja djeluje putem manipuliranja potrebama, dodjeljujući interese. Ona tako sprječava izbijanje efikasne opozicije protiv cjeline. Ne pogoduje totalitarizmu samo određena forma vladavine ili načela partije već, također, određeni sistem proizvodnje ili raspodjele koji ne isključuje 'pluralizam' partija, novinskih listova, 'sila protuteže' itd."[111]

To su mnogo dublja sagledavanja proturječja suvremene civilizacije od onih koje tako uporno lansiraju zagovornici "slobodnoga svijeta". Marcuse, dapače, smatra da suvremeno industrijsko društvo nameće potrebu novih koncepcija ekonomskih, političkih i intelektualnih sloboda, jer su potrebne takve forme realizacije koje odgovaraju novim mogućnostima društva. A najefikasnije oružje protiv takvih progresivnih

---

110 H. Marcuse, *ibid.*, str. 22. U istom djelu je Marcuse, kao i u nekim kasnijim spisima, zastupao zajedničku tezu svih značajnijih marksista i socijalista o asocijaciji slobodnih proizvođača. Kvalitativne promjene u suvremenim društvenim odnosima morale bi, po njegovu mišljenju, voditi nestajanju države, partije, plana itd. kao nezavisnih sila nametnutih čovjeku. "Ukoliko bi ta promjena ostavila netaknutu materijalnu bazu društva (nacionalizirani proizvodni proces), bila bi ograničena na *političku* revoluciju. Ako bi ona mogla voditi k samoodređenju u samoj bazi ljudske egzistencije, naime u dimenziji nužnog rada, bila bi to najradikalnija i najkompletnija revolucija u historiji" (Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 57).

111 H. Marcuse, *ibid.*, str. 22-23.

nastojanja jesu nametanje materijalnih i intelektualnih potreba koje perpetuiraju zastarjele koncepte i oblike borbe za egzistenciju.

Time dodiruje Marcuse i jedno veoma teško, a ujedno i kardinalno teorijsko i praktično pitanje o ljudskim potrebama. U izvjesnom smislu su ljudske potrebe povijesne potrebe, te se postavlja pitanje kriterija razlikovanja istinskih od lažnih historijskih potreba. Krive i umjetne su one koje su "individuumu nametnuli posebni društveni interesi u njegovu obuzdavanju: potrebe koje perpetuiraju mukotrpan rad, agresiju, mizeriju i nepravdu".[112] Zadovoljenje takvih potreba može čovjeku biti ugodno, ali ih ne smijemo podržavati jer one služe da se otupe njegove sposobnosti da raspozna bolest cjeline i da prione uz šanse za ozdravljenje. "Većina predominantnih potreba za relaksacijom, razveseljavanjem, ponašanjem i konzumacijom prema oglasima – da se voli ili mrzi ono što drugi vole i mrze – pripada u kategoriju krivih potreba."[113]

Koje su potrebe prave ili lažne, o tome mogu jedino odlučiti sami individuumi, ali samo onda kad su slobodni da dadu svoj vlastiti odgovor. Dok su oni spriječeni, a spriječeni su kad su objekti manipuliranja, njihov odgovor na to pitanje ne može biti mjerodavan i prihvaćen kao njihov vlastiti. U modernom društvu situacija je bizarna: čovjek se identificira s egzistencijom koja mu je nametnuta i u njoj nalazi svoje zadovoljenje. Alijenacija je postala objektivna, alijenirani se subjekt gubi u svojoj alijeniranoj egzistenciji. Da u takvoj situaciji postoji kraj ideologije, kako neki misle, iluzija je. Razvijeno društvo je u izvjesnom smislu ideologičnije nego prethodno, jer je ideologija u samom procesu proizvodnje. Tehnička racionalnost, proizvodnja masovne robe, proizvodnja razonode i informacija itd. donose propisane stavove i navike, emocionalne i intelektualne reakcije koje povezuju konzumente s proizvođačima. "Proizvodi indoktriniraju i manipuliraju: oni proizvode krivu svijest koja je imuna spram svoje krivosti. Kad ovi beneficijalni proizvodi postaju pristupačni sve većem broju ljudi u sve više slojeva, tad indoktrinacija koju oni nose prestaje biti publicitet: ona postaje način života. To je dobar način života – mnogo bolji nego prije – i, kao takav, on se protivi kvalitativnoj promjeni. Tako nastaje model *jednodimenzionalne misli i ponašanja* u kojemu su odbijene, ili reducirane na određenja univerzuma postojećeg, one ideje, aspiracije i objektivne mogućnosti koje, po svojemu sadržaju, transcendiraju postojeći svijet rasuđivanja i akcije. One su redefinirane racionalitetom danog sistema i njegova kvantitativnog rasta."[114]

112 H. Marcuse, *ibid.*, str. 24.

113 H. Marcuse, *ibid.*, str. 24.

114 H. Marcuse, *ibid.*, str. 30.

Znanstvena metodologija samo slijedi ove procese: operacionalizam u fizikalnim, biheviorizam u društvenim naukama. Totalan empirizam je opće obilježje. Inzistiranje na takvim *procédéima* usmjereno je protiv napora da se misao i ponašanje oslobode od danoga realiteta. Kritička misao (nasuprot suvremenim neopozitivizmima, filozofiji jezika itd.) nastoji pokazati iracionalni karakter postojeće racionalnosti i odrediti tendencije transformiranja te iste racionalnosti. Ona je sama razvila snage i mogućnosti za to, a to su ponajprije mogućnosti sve veće tehničke racionalnosti. "Tehnološka transformacija je istodobno politička transformacija, ali će se politička promjena obratiti u kvalitativnu društvenu promjenu samo ako izmijeni smjer tehničkog progresa – to jest, razvije novu tehnologiju. Jer postojeća tehnologija je postala instrument destruktivne politike."[115]

Rješenje nije ako se tehnička omnipotencija prenese s pojedinih grupa na novu državu i centralni plan. Tehnika je ovisna o ciljevima koji nisu imanentno tehnološki. I što više bude tehnički racionalitet oslobođen svojih eksploatatorskih obilježja, to će biti više ovisan o političkom usmjerenju, "o kolektivnom naporu da se zadobije pacificirano egzistiranje s ciljevima koje slobodni individuumi mogu sami sebi postaviti".[116]

Rekonstrukcija društvene osnove, s obzirom na pacifikaciju, podrazumijeva i kvalitativnu i kvantitativnu redukciju moći. To se ne može postići romantičnim interpretiranjem "ukidanja rada" ili tezama da "rad postane igra". Ideja o blagodati takve vrste isto je tako ideološka u razvijenoj civilizaciji kao što je bila u srednjemu vijeku. "Jer čovjekova borba s prirodom je sve više borba s njegovim društvom, čije moći nad pojedincem postaju sve 'racionalnije' i zato nužnije nego ikad prije. Pa ipak, dok sfera nužnosti ostaje, organiziranje ove sfere s obzirom na kvalitativno različite ciljeve promijenilo bi ne samo način već i opseg društveno nužne proizvodnje."[117]

Marcuse smatra da ta kvalitativna promjena pretpostavlja i kvantitativnu promjenu u razvijenomu životnom standardu, u reduciranju prekomjerne razvijenosti, jer takav životni standard nije prikladan model ako želimo realizaciju pacificirane egzistencije. Takav životni standard i društvo obilja ne vrijedi toliko žrtava. Njihovo ostvarivanje prate perpetuiranje zaglupljujućeg rada, manipulirana svijest i različite frustracije. A ovo se, naravno, ne može postići u društvima u kojima dominiraju partikularni interesi. Postizavanje autentičnog samoodređenja

115 H. Marcuse, *ibid.*, str. 211.

116 H. Marcuse, *ibid.*, str. 218.

117 H. Marcuse, *ibid.*, str. 222.

čovjeka ovisi o efikasnoj društvenoj kontroli nad proizvodnjom i raspodjelom dobara. Osim ove strukturalne promjene društvene osnovice, "samoodređenje će biti zbiljsko razmjerno tome koliko su se mase raščinile u individuume oslobođene od sve propagande, indoktriniranja i manipuliranja, sposobne da znaju i shvate činjenice i procijene alternative. Drugim riječima, društvo bi bilo racionalno i slobodno ako je organizirano, održavano i reproducirano bitno drukčijim povijesnim subjektom."[118]

Međutim, sama svijest o nužnosti ovoga prevrata nije dovoljna. Bez materijalne snage i najzaoštrenija svijest ostaje nemoćna. Slabost kritičke teorije jest upravo u tome "da nije kadra demonstrirati oslobodilačke tendencije *unutar* postojećega društva".[119] U doba svojega nastanka u 19. stoljeću ta je teorija bila suočena s postojanjem takvih snaga. Stvar se sada izmijenila. Totalitarne tendencije jednodimenzionalnog društva čine neefikasnim tradicionalne puteve i sredstva, možda čak i opasnim jer gaje iluzije o narodnom suverenitetu. U tome je i nešto istine jer narod, prije ferment društvene promjene, postao je ferment društvene kohezije. "Doduše, ispod površine konzervativne baze naroda je supstrat odbačenih, i autsajdera, eksploatiranih i progonjenih drukčije rase i boje, nezaposlenih i nezapošljivih. Oni egzistiraju izvan demokratskog procesa; njihov život je najrealnija i najneposrednija potreba za dokrajčenjem nesnosnih uvjeta i institucija. Otud je njihova opozicija revolucionarna, čak i ako njihova svijest to nije. Njihovo suprotstavljanje udara na sistem izvana i zato nije podvrgnuto devijaciji od strane sistema; ono je elementarna snaga koja ruši pravila igre i u tom rušenju je razotkriva kao igru trikova (...) Činjenica da oni počinju odbijati sudjelovati u toj igri, mogla bi označiti početak kraja jednoga doba."[120]

Marcuse je u ovom djelu još ostao na negaciji, priznajući sasvim otvoreno da kritička teorija ne iznalazi rješenje za suvremenu situaciju. U sukobu navedenih sila vidi mogućnost i tragičnost, jer je snaga društva golema, ali i šansu da se susretnu povijesni ekstremi: najrazvijenija svijest o humanitetu i njegova najeksploatiranija snaga. "Kritička teorija društva ne raspolaže pojmovima koji bi mogli premostiti jaz između sadašnjeg i njegove budućnosti; ne posjedujući obećanja i ne pokazujući uspjeh, ona ostaje negativna. Tako ona hoće ostati lojalna prema onima koji su, bez nade, dali i daju svoj život Velikom Odbijanju."[121]

118 H. Marcuse, *ibid.*, str. 232.
119 H. Marcuse, *ibid.*, str. 234.
120 H. Marcuse, *ibid.*, str. 236.
121 H. Marcuse, *ibid.*, str. 236.

Neposredno nakon ovog djela objavio je Marcuse još jedan manji ali veoma važan i popularan spis, posvećen njegovim studentima na Sveučilištu Brandeis, spis o represivnoj toleranciji. U njemu pokazuje Marcuse ambivalentnost suvremene situacije, kada ovaj pojam postaje partijan, subverzivan i oslobodilački tamo gdje se radi o borbi protiv ugušivanja mišljenja i političke oslobodilačke prakse, a s druge strane tolerancija jednako tako može u drugim slučajevima služiti interesima podjarmljivanja.

Tolerancija je samosvrha jer je ljudski da se sila i podjarmljivanje moraju ograničavati koliko je moguće da bi se čovjek zaštitio od agresije. U represivnom društvu, kakvo danas vlada, može, međutim, i napredni pokret u borbi za tolerantnije odnose ili za dosljedno korištenje postojećih demokratskih prava postići suprotan rezultat. On može toj totalnoj vlasti davati privid postojanja demokratskih sloboda koje su, zapravo, već davno promijenile svoj sadržaj i izgubile svoju djelotvornost. Ali i u tom slučaju postojanje i korištenje tim slobodama ostaje preduvjet za obnavljanje njihove prvobitne opozicijske funkcije. Drugim riječima " (...) tolerancija je samo tada samosvrha kad je zaista svestrana i kad je koriste vladajući isto tako kao i vladani, gospodari kao i sluge, progonitelji kao i njihove žrtve. Takva svestrana tolerancija je samo tada moguća ako nikakav stvarni ili tobožnji neprijatelj ne zahtijeva odgoj i obrazovanje naroda za agresivnost i brutalnost. Dok god ti uvjeti ne postoje, uvjeti tolerancije su 'opterećeni': oni su stvoreni i određeni od institucionalizirane nejednakosti (koja je sigurno spojiva s ustavnom jednakošću), to jest od klasne strukture društva. U takvom jednom društvu je tolerancija *de facto* ograničena na tlu legalizirane sile ili podjarmljivanja (policija, armija, nadzornici svake vrste) i od ključnih pozicija koje imaju vladajući interesi i njihove 'koneksije'."[122]

Iako je tolerancija preduvjet daljnjeg oslobađanja, ona ne može biti bez razlike jednaka s obzirom na sadržaje izraza u riječima i djelu. Ona ne može štititi lažne riječi i nepravedna djela. Takva tolerancija je razumljiva u bezazlenim debatama, akademskim diskusijama, u znanosti i privatnoj religiji. Ali "društvo ne može na isti način postupati tamo gdje su pacifikacija opstojanja, gdje su sama sloboda i sreća u pitanju. Tu se ne mogu određene stvari kazati, određene ideje izreći, određene političke mjere ne predložiti, određeno ponašanje ne dozvoliti a da se tolerancija time ne učini instrumentom za produživanje robovanja."[123]

U ovakvom društvu ne postoje uvjeti za stvarnu toleranciju. Oni se tek moraju stvoriti da bi tolerancija postala oslobodilačka i humanis-

---

122 H. Marcuse, Repressive Toleranz, u knjizi: R. P. Wolf, B. Moore i H. Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt na Majni, 1968., str. 96.

123 H. Marcuse, *ibid.*, str. 99-100.

tička snaga. Ako tolerancija ponajprije služi obrani i održavanju represivnog društva, ako ona služi tome da se opozicija neutralizira a ljude učini imunima za druge i bolje forme života, tada je tolerancija pervertirana. U takvoj situaciji proboj kroz lažnu ideologiziranu svijest gotovo da je ključno pitanje. Takav se proboj ne može izvesti odmah na širokom frontu, nego prvenstveno na ograničenim mjestima. Snage emancipacije nisu danas identične s nekom društvenom klasom. One su raspršene u cijelom društvu, a borbene manjine i izolirane grupe stoje često u opoziciji prema vlastitom vodstvu. Time je Marcuse ponovno dao poticaja tim malim grupama, osobito studentskim, da dođu do jasne svijesti o svojemu historijskom angažmanu, o mogućnostima i potrebi revolucionarne akcije.

Marcuse je ovim spisom pokušao pokazati promjene u razvijenim demokratskim društvima, u kojima se liberalna funkcija tolerancije također izmijenila. Promijenjena struktura društva teži za tim da oslabi djelotvornost tolerancije prema opozicijskim pokretima i da jača konzervativne i reakcionarne snage. Time, po njegovu mišljenju, te potlačene manjine imaju "prirodno pravo" na otpor, na primjenu izvanzakonskih sredstava čim se zakonska sredstva pokažu nedostatnima. "Zakon i red su posvuda i uvijek zakon i red onih koji štite etabliranu hijerarhiju; besmisleno je apelirati na apsolutni autoritet tog zakona i tog poretka nasuprot onima koji pod njim trpe i protiv njega se bore – ne za osobni probitak i iz osobne osvete, nego zato što hoće biti ljudi. Ne postoji nikakav drugi sudac nad njima osim postojeće vlasti, policije i njihove vlastite savjesti. Kad oni primjenjuju silu, ne započinju nikakav novi niz nasilnih djela nego razbijaju etablirana. Zato što će njih tući, oni poznaju rizik, pa kad su oni voljni primiti ga na sebe, nema prava nikakav treći, a najmanje odgojitelj i intelektualac propovijedati im suzdržavanje."[124]

Ovim djelima, kao i mnogim drugim istupima na studentskim tribinama u Europi i Americi, Marcuse je postao jedan od glavnih ideologa studentskog pokreta. Njegova analiza i kritika društva izobilja, razvijenoga društva građanske demokracije, u kojoj je pokazivao njezino naličje u totalnoj represivnosti, neslobodi, manipuliranosti itd. jednako tako i kritika represivnog društva staljinskog birokratizma i etatizma u zemljama koje su dokinule privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju – davala je najviše elemenata za određene koncepcije nove ljevice.

Njegova kritika, kako smo vidjeli u djelu o jednodimenzionalnom čovjeku, ostala je uglavnom negativna. Rješenja Marcuse nije dao. Ta-

124 H. Marcuse, *ibid.*, str. 127-128.

kav rezultat je indikacija određene krize naprednoga i revolucionarnog pokreta koja se, kako ćemo i kasnije vidjeti, očituje ne samo u izvjesnoj integriranosti radničke klase u suvremeni poredak (integriranosti koja može biti veoma relativna, privremena i različita u pojedinim zemljama), u nastajanju novih društvenih struktura a time i u izmijenjenoj ulozi pojedinih društvenih slojeva, neadekvatnosti starih načina borbe, možda i nedovoljnosti načina borbe preko tradicionalnih partija, nego na drugoj strani ta kriza je i izraz iznevjerivanja mnogo toga što je revolucionarni zanos Oktobra sobom nosio.

Mnogi interpreti Marcuseovih stavova nastojali su pokazati kako je Marcuse napustio Marxovu ideju o radničkoj klasi kao glavnom revolucionarnom subjektu i premjestio težište historijske akcije na neintegrirane grupe razvijenog društva – studente, razne rasne grupacije pa čak i lumpenproletarijat. To se moglo i zaključivati iz djela o jednodimenzionalnom čovjeku. Marcuse se, međutim, u kasnijim nekim spisima i istupima, svakako i na temelju određenih iskustava lijevog pokreta, osobito u Europi, oštro ogradio od ovakve interpretacije. "Prije svega", govorio je na zasjedanju Korčulanske ljetne škole 1968., "ne mislim da studenti sami po sebi čine revolucionarnu snagu. Nisam nikad tvrdio da studenti danas zamjenjuju radničku klasu kao revolucionarnu snagu, to je naravno glupost. Ono što studentski pokret danas označuje nije čak ni avangarda iza koje marširaju revolucionarne mase, već vodeća manjina, borbena manjina koja artikulira ono što je još neartikulirano i potisnuto u golemoj većini stanovništva. I u tom smislu intelektualne i ne samo intelektualne avangarde, studentski pokret je danas više nego izoliran pokret; on je prije svega društvena snaga koja je možda (a nadam se da će i biti) sposobna artikulirati i razviti potrebe i težnje eksploatiranih masa u kapitalističkim zemljama."[125]

Marcuseove analize suvremenih društvenih proturječja bile su superiorne većini drugih, posebno građanskih filozofa, i onih koji su se i kritički odnosili prema mnogim problemima suvremene civilizacije. On je skidao veo s euforijskih iluzija o tzv. slobodnom svijetu, ukazujući na realne historijske mogućnosti današnjeg čovjeka. Marcuse je smatrao da je pitanje alternative suvremenom represivnom kapitalističkom društvu u biti jednostavno. Ono što mladi žele, govorio je u konfrontaciji s Popperom, jest društvo bez ratova, bez iskorištavanja, bez podčinjavanja, bez siromaštva i bez rasipnosti. A razvijeno društvo danas posjeduje sve tehničke, znanstvene i prirodne resurse da se ostvari takvo

125 H. Marcuse, Carstvo slobode i carstvo nužnosti. Jedno preispitivanje, *Praxis,* 1/2, Zagreb, 1969., str. 20. Vidi također *Revolution oder Reform*, H. Marcuse i K. Popper, *Eine Konfrontation*, München, 1971.

društvo. Ono što priječi to ostvarenje upravo je postojeći društveni sistem i partikularni interesi koji se brane svim sredstvima. Ali kakav taj alternativni društveni sistem treba izgledati – drugo je pitanje. Mi danas ne možemo propisivati kakvo će to buduće društvo biti i izgledati i bilo bi besmisleno u to se upuštati. "Mi smo neslobodni i sigurno ne možemo kao neslobodni predodrediti kako će slobodni ljudi urediti svoj život i svoje društvo. Neke od temeljnih institucija možemo, doduše, nekako ocrtati. 'Sistem savjeta' je, naravno, historijski veoma opterećen pojam. Ali temeljna misao je, mislim, još uvijek valjana. Rekao sam da u slobodnom društvu ljudi određuju svoj život, svoju egzistenciju. Tome pripada ponajprije da oni sami određuju kako će biti raspoređen društveno nužni rad i na koje će ciljeve društveno nužni rad biti usmjeren. A to se zbiva najbolje možda ponajprije u lokalnim i regionalnim skupštinama, komitetima, savjetima, kako god ih želite nazvati, i oni će na licu mjesta najbolje znati koje prioritete treba postaviti i kako treba podijeliti nužni društveni rad."[126]

Prema tome s obzirom na filozofskohistorijsko pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja, Marcuse je, kao i neki drugi mislioci, smatrao da je problem slobode ipak u središtu svih problema i čovjekove prakse. Samo što on nije mislio, poput mnogih apologeta suvremene razvijene civilizacije, da je ona već ostvarila "slobodni svijet", ograničujući se na političke i kulturne slobode, nego je u duhu Marxa konzekventno i uporno upozoravao da time još nisu ostvarene sve ljudske težnje za slobodom, da u takvom društvu još uvijek vlada velika ovisnost ljudi o političkim strukturama i ekonomskoj privilegiranosti koje rađaju razne oblike osjećanja nemoći, zavisnosti i podčinjenosti. Ali je isto tako smatrao da već postoje i sve pretpostavke za kvalitativne promjene današnjega kapitalističkog sistema i da je samo pitanje da intelektualni proletarijat nađe zajednički duhovni nazivnik akcije sa suvremenim industrijskim proletarijatom.

Vidjeli smo da se Marcuse s pravom nije upuštao u iznalaženje nekih konačnih recepata za humano i "idealno" društvo, jer to i nije zadaća ni filozofije ni filozofije historije. Svaka eshatologija je modernoj filozofskoj misli strana, jer je više nego jasno da historija nema i ne može imati neka konačna stanja, jer ništa ni u prirodi pa time ni u historiji ne može imati vječno isti oblik.

Filozofska misao mora imati smisao za problem čovjeka i probleme njegove historijske egzistencije. Tek se iz oštroumne i radikalne analize bitnih društvenih proturječja i anomalija mogu sagledavati daljnji

126 H. Marcuse i K. Popper, Revolution oder Reform, München, 1972., str. 18-19.

procesi oslobađanja od raznih oblika čovjekove otuđenosti. U tom pogledu Marcuseova misao i napori bili su u svakom pogledu važan prilog otkrivanju istine o suvremenom svijetu i smislu daljnje čovjekove historijske akcije. On je također omogućio da se suvremeno društvo pogleda kritičnije i istinitije u neumoljivu historijskom zrcalu.

Erich Fromm

Cjelokupna Frankfurtska škola je veoma kompleksna u svojim teorijskim nastojanjima, što sam već jednom spomenuo. Niti jedan od tih mislilaca nije samo filozof, ili filozof historije, ili sociolog, socijalni filozof itd. A gotovo svi važniji problemi svih tih disciplina prožimaju njihova djela, pa nisam ni nastojao strogo lučiti ta pojedina teorijska područja, kao ni u mnogim slučajevima prije. Iako u "kritičkoj teoriji društva" preteže socijalnofilozofska i teorijsko-sociološka problematika, neki su problemi, koje su ti mislioci postavljali i rješavali, nezaobilazni i za filozofskohistorijska razmišljanja. Od problema metode (dijalektička, pozitivistička i dr.) istraživanja i razumijevanja historije, preko shvaćanja historije i njezinih pokretačkih snaga, raščišćavanja dilema u vezi s materijalističkim shvaćanjem historije do problematike ljudske prirode, ljudskih potreba i proturječja suvremene civilizacije – sve su to pretpostavke za razumijevanje čovjekova historijskog djela i smisla njegove egzistencije.

Filozofija historije je povezana i *mora* se oslanjati na rezultate historijskih, socijalnofilozofskih, socioloških, antropoloških itd. istraživanja, i najvažnije rezultate tih proučavanja mora i utkati u svoj sadržaj. Zato je potrebno dati određeno mjesto i velikomu suvremenom humanistu *Erichu Frommu* (1900.–1980.) koji je, posebno u nastojanjima da poveže Freudove rezultate psihoanalize s Marxovom materijalističkom koncepcijom historije, dao vrijedne analize i spoznaje ljudske prirode, što je jedno od fundamentalnih pitanja za razumijevanje tako kompleksnih historijskih zbivanja.

Fromm je za filozofskohistorijsku problematiku zato važan što nije ostao samo na problemima psihoanalize i Freudovim važnim rezultatima na tom području, prema kojima ima i kritički stav, nego zato što je sve te rezultate pokušao utkati u Marxovu filozofsku koncepciju historije. To je bio jedan od najozbiljnijih i najuspješnijih pokušaja da se materijalističko shvaćanje historije oplodi rezultatima psihoanalize, socijalne filozofije i antropologije. U tim nastojanjima je problem "ljudske prirode" bio u središtu pažnje ovih istraživanja. Nakon Freudovih analiza nagonske prirode čovjeka, trebalo je, što ostaje i danas još uvijek

prvenstveni znanstveni i filozofski zadatak, dati odgovore na mnoga pitanja u vezi s određenjima ljudske egzistencije, i individualne i socijalne.

Fromm je rođen u Frankfurtu na Majni te nakon studija započinje svoja psihoanalitička i socijalnopsihološka istraživanja na Berlinskom institutu za psihoanalizu. I on je bio prisiljen emigrirati nakon pobjede nacizma, te nastavlja rad na Sveučilištu New York kao i na sveučilištu u Mexico Cityju, imajući mnoge zajedničke crte s neofrojdističkim pravcem Karen Horney i H. S. Sullivana. Međutim, ono što ga bitno od njih razlikuje jest usvajanje Marxovih koncepcija historijskog materijalizma i humanističkog socijalizma.

U vezi sa središnjim problemom ljudske prirode, o kojemu djelomično ovisi i shvaćanje čovjekova ponašanja kao i mogućnosti i usmjerenosti progresivne historijske akcije, Fromm se prvenstveno oslanja na Freudove rezultate, nastojeći izbjeći njegov biologizam i te rezultate dovesti do izvjesne koherentnosti s Marxovom eksplikacijom historijskih promjena i razvoja.[127] Osnovnu razliku između ta dva značajna mislioca vidi Fromm u tome što je priroda tih sila koje određuju čovjeka "za Freuda bitno fiziološka (libido) ili biološka (instinkt smrti i instinkt života). Za Marxa su one historijske snage koje doživljavaju evoluciju u procesu čovjekova socio-ekonomskog razvitka."[128]

---

127 U svojemu djelu o anatomiji ljudske destruktivnosti Fromm je pisao: "Analiza historije društva, s pet ili šest tisuća godina eksploatacije, većinom od vladajuće manjine, jasno pokazuje da je psihologija dominacije i podređivanja prilagođavanje društvenom uređenju, a ne njegov uzrok. Apologetima društvenog uređenja koje se zasniva na upravljanju elite naravno veoma odgovara uvjerenje da je društvena struktura rezultat čovjekove urođene potrebe, pa je stoga prirodna i neizbježiva. Društvo primitivnog čovjeka u kojem vlada jednakost pokazuje da to jednostavno nije tako" (E. Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, I. sv., Zagreb, 1984., str. 158). Na mnogim mjestima ovoga djela možemo naći iste ili slične analize i zaključke. Vidi npr. sv. I, str. 175, 165-167, II. svezak, str. 11-13, 20-21, 34-38.

128 E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion*, New York, 1962., str. 112. Navedimo još jednom mjesto gdje Fromm govori o razlikama između Marxa i Freuda, iako on o tome raspravlja još na mnogim mjestima u drugim djelima. Među njima on vidi dvije bitne razlike: "Za Marxa su čovjekovo bivstvo i njegova svijest podređeni strukturom društva čiji je on dio; za Freuda društvo utječe samo na njegovo bivstvo većom ili manjom represijom na njegovo urođeno fiziološko i biološko ustrojstvo. Od te prve razlike slijedi druga: Freud je vjerovao da čovjek može prevladati represiju bez društvenih promjena. Marx je naprotiv bio prvi mislilac koji je vidio da se realizacija univerzalnog i potpuno svjesnog čovjeka može izvršiti samo zajedno sa socijalnim promjenama koje vode jednoj novoj i potpuno humanoj ekonomici i socijalnoj organizaciji čovječanstva" (E. Fromm, *ibid.*, str. 113). Ovdje treba samo korigirati Fromma da Marx nije bio *prvi* mislilac koji je to tvrdio, ali je bio prvi koji je dao za to najtemeljitije obrazloženje.

S obzirom na različita shvaćanja ljudske prirode, Fromm smatra da nju ne treba tražiti u raznim izoliranim manifestacijama nego u procesu ljudske evolucije. Do nje ćemo doprijeti ako shvatimo da dva osnovna biološka uvjeta označuju pojavu čovjeka. "Jedan je bio *neprestano smanjenje determinacije ponašanja instinktima*. Što je životinja više napredovala u stupnjevima evolucije, to je manja bila količina stereotipnih oblika ponašanja koji su striktno determinirani i filogenetski programirani u mozgu. To je mišljenje prihvaćeno od svih, premda postoje mnogi suprotni pogledi na prirodu instinkta."[129]

Taj proces smanjenja determinacije ponašanja prema instinktima je kontinuirani razvoj od najnižih vrsta, s najvišim stupnjem instinktivne determinacije, koja se sve više smanjuje što idemo prema višim oblicima, posebno primatima i čovjeku.

Druga tendencija u toj evoluciji jest rast mozga, posebno neocortexa. Tako se čovjek može odrediti kao "*primat koji se pojavio na stupnju evolucije na kojemu je instinktivna determinacija dostigla minimum, a razvoj mozga maksimum*. Ta kombinacija minimalne instinktivne determinacije i maksimalnog razvoja mozga nikad se nije pojavila u evoluciji životinja i tvori, biološki govoreći, potpuno novu pojavu."[130]

Na pitanje može li razvitak ljudskog mozga biti nadomjestak za instinkte, Fromm smatra da to može ali u određenim granicama. Taj instrument je još uvijek slab i podložan čovjekovim željama i strastima. Zato je život čovjeka veoma kompliciran. Ne s obzirom na instrumentalnu inteligenciju, pri čemu misao nastoji pronaći instrumente za baratanje predmetima, što je čovjeku zajedničko (u razvijenijem obliku) s primatima. On je kompliciran s obzirom na čovjekovo mišljenje koje je postiglo potpuno novu kvalitetu, na samosvijest. "Čovjek je jedina životinja koja predmete ne samo spoznaje već koja zna da ih spoznaje. Čovjek je jedina životinja koja nema samo instrumentalnu inteligenciju već i razum, sposobnost upotrebe svojega mišljenja za objektivno *razumijevanje* – to jest za spoznaju prirode stvari po sebi a ne samo kao sredstva za njegovo zadovoljenje. Obdaren samosviješću i razumom čovjek je svjestan sebe kao bića odvojenog od prirode i od drugih; svjestan je svoje nemoći, svojega neznanja; svjestan je svojega kraja: smrti."[131]

Upravo zbog toga, svoje svijesti i samosvijesti, čovjek shvaća bespomoćnost i ograničenje svojega postojanja. Ne može se osloboditi ni svojega duha ni svojega tijela, te njegova egzistencijalna kontradikcija

---

129 E. Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, sv. II, Zagreb, 1984., str. 50.

130 E. Fromm, *ibid.*, str. 50.

131 E. Fromm, *ibid.*, str. 51.

rezultira stanjem neprestane neravnoteže. Ta egzistencijalna neravnoteža može biti relativno stabilna kada se u okvirima kulturnih oblika na više ili manje adekvatan način hvata u koštac sa svojim egzistencijalnim problemima. Ali ta relativna stabilnost ne znači i nestajanje navedene dihotomije. Ona se u promijenjenim uvjetima odmah pokazuje i očituje. "Zaista, u procesu čovjekova samostvaranja, ta se relativna stabilnost neprekidno narušava. Čovjek u svojoj povijesti mijenja svoju okolinu i u tom procesu mijenja samoga sebe. Njegovo znanje raste, ali raste i svijest o njegovu neznanju; on sebe doživljava kao pojedinca, a ne samo kao člana svojega plemena, a time raste njegov osjećaj odvojenosti i izolacije. Vođen moćnim vođama on stvara šire i efikasnije društvene jedinice – i postaje zaplašen i pokoran. Dostiže određenu količinu slobode – i postaje zaplašen od same te slobode. Raste njegova sposobnost za materijalnu proizvodnju, ali on postupno postaje pohlepan i egoističan, rob stvari koje je stvorio.

Svako novo stanje neravnoteže prisiljava čovjeka na traganje za novom ravnotežom. Uistinu, ono što je često smatrano čovjekovim urođenim nagonom za progresom njegov je pokušaj da nađe novu i, ako je moguće, bolju ravnotežu.

Novi oblici ravnoteže nikako ne tvore ravnu liniju čovjekova napretka. U povijesti su često nova dostignuća vodila regresivnim razvojima. Često, prisiljen iznaći novo rješenje, čovjek utrči u slijepu ulicu iz koje se mora izvući; uistinu je izvanredno što je dosad u povijesti uvijek bio sposoban to učiniti.

Ta razmatranja sugeriraju hipotezu o načinu definiranja biti ili prirode čovjeka. Predlažem da čovjekova priroda ne bude definirana u terminima specifične kvalitete kao što su ljubav, mržnja razum, dobro ili zlo, već jedino u terminima temeljnih *kontradikcija* koje karakteriziraju ljudsku egzistenciju i imaju svoj korijen u biološkoj dihotomiji nedostatnih instinkta i samosvijesti. Čovjekov egzistencijalni sukob proizvodi određene psihičke potrebe zajedničke svim ljudima. On je primoran svladati strahotu odvojenosti, bespomoćnosti i izgubljenosti i naći nove oblike povezivanja sa svijetom što će ga osposobiti da se osjeća kod kuće. Te sam psihičke potrebe nazvao egzistencijalnima, jer su ukorijenjene u samim uvjetima ljudske egzistencije. Imaju ih svi ljudi, njihovo je ispunjenje neophodno da bi čovjek ostao zdrav, kao što je zadovoljenje organskih nagona neophodno da bi ostao živ. Ali svaka od tih potreba može se zadovoljiti na različite načine koji mogu varirati prema razlikama njegova društvenog stanja. Ti različiti načini zadovoljavanja egzistencijalnih potreba manifestiraju se u strastima kao što su ljubav, nježnost, težnja za pravdom, nezavisnost, istina, mržnja, sadizam, mazohizam, destruktivnost, narcisoidnost. Nazivam ih strastima ukorije-

njenima u karakteru – ili jednostavno ljudskim strastima – jer su integrirane u čovjekov karakter."[132]

Fromm je, dakle, kao i neki drugi marksisti i antorpolozi, koncipirao čovjekovu prirodu kao promjenjivu, ali se ne slaže s tezom da je ona beskrajno savitljiva. "Ako bi čovjek bio beskrajno savitljiv, tada bi zaista norme i institucije, nepovoljne za ljudsku dobrobit, imale šansu da zauvijek čovjeka utisnu u svoje obrasce, bez mogućnosti da se unutarnje snage u ljudskoj prirodi mobiliziraju i da teže promjeni tih obrazaca. Čovjek bi bio samo lutka društvenih uređenja, a ne – kao što je u historiji dokazao da jest – sila čije se prirođene osobine neumorno protive pritisku nepovoljnih socijalnih i kulturnih oblika. Ustvari, kad čovjek ne bi bio ništa drugo nego odraz obrazaca kulture, nijedan društveni poredak ne bi se mogao kritizirati ili prosuđivati sa stanovišta čovjekove dobrobiti, jer ne bi postojao pojam 'čovjeka'."[133]

Fromm priznaje da usprkos bogatstvu činjenica koje nam pružaju antropologija i psihologija, imamo tek "probnu sliku ljudske prirode", ali isto tako smatra da nam analiza čovjekove historije i ponašanja pruža dovoljno podataka da mnogo što već danas ustvrdimo. Ako odbacimo potpuno nedokazivu tezu o nepromjenljivosti ljudske prirode, ali jednako tako i o njezinoj beskrajnoj savitljivosti, činjenica je da se čovjek može prilagođivati raznim historijskim i prirodnim situacijama, pa tako npr. i ropstvu. Ali će on u takvim slučajevima reagirati slabljenjem svojih intelektualnih i moralnih kvaliteta. On se može prilagoditi "kulturi koja je prožeta uzajamnim nepovjerenjem i neprijateljstvom svojih članova, no on na tu prilagodbu reagira tako što postaje slab i duhovno sterilan. Čovjek može prilagoditi sebe na društvene uvjete koji zahtijevaju potiskivanje seksualnih poriva, ali postižući tu prilagodbu, on razvija, kao što je Freud pokazao, neurotske simptome. Čovjek se može prilagoditi gotovo svakom obrascu kulture, ali ukoliko se oni protive njegovoj prirodi, on utoliko razvija mentalne i emocionalne poremećaje koji će ga na koncu prisiliti da izmijeni te uvjete, jer on ne može izmijeniti svoju prirodu."[134]

Analizirajući razlike između životinjske i ljudske egzistencije, Fromm naglašava proturječni karakter čovjekove egzistencije. On nije prilagođen prirodnim okolnostima, jer i ne živi samo u prirodi nego i u društvu. Svojim društvenim karakterom on transcendira svoje prirodno postojanje. On je dio prirode, ali je ipak nadilazi. Svojom sviješću on shvaća svoju moć i svoju nemoć, svoje društvene i svoje prirodne gra-

132 E. Fromm, *ibid.*, str. 52-53.

133 E. Fromm, *Čovjek za sebe*, Zagreb, 1966., str. 31-32.

134 E. Fromm, *ibid.*, str. 33.

nice. "Ja mislim", pisao je Fromm, "da se ova dilema može riješiti ako se definira bit čovjeka ne kao dano svojstvo ili supstancija nego kao *proturječnost inherentna ljudskoj egzistenciji*."[135] Tu proturječnost vidi Fromm u tome što je čovjek životinja čije je instinktivno ustrojstvo veoma nedostatno u odnosu prema drugim životinjama; ali je ujedno i biće koje posjeduje samosvijest i svijest o svojoj prošlosti i budućnosti te tako nije vezan uz prirodu kao životinja. Čovjek je tako u stalnom egzistencijalnom proturječju i potrebi da pronalazi rješenja tih proturječja, da traži uvijek više forme jedinstva s prirodom, drugim ljudima i sa samim sobom, što i jest *"izvor svih psihičkih snaga koje motiviraju čovjeka, sve njegove strasti, afekte i brige"*.[136] Tako je za razumijevanje ljudske prirode prva pretpostavka analiza čovjekovih potreba koje proizlaze iz uvjeta njegove egzistencije. U vezi s tim Fromm se najprije zaustavlja na analizi čovjekova karaktera, oslanjajući se na prethodne Freudove analize. Glavna razlika između Frommovih shvaćanja i Freudovih je, kako sam kaže, u tome što fundamentalnu osnovu karaktera ne vidi u različitim tipovima organizacije libida nego u "specifičnim vrstama odnošenja neke osobe prema svijetu. U procesu življenja čovjek se odnosi prema svijetu: 1. stječući i asimilirajući stvari i 2. odnoseći se prema ljudima (i prema samom sebi). Prvo odnošenje nazvat ću procesom asimilacije, a drugo procesom socijalizacije. Obje su forme odnošenja 'otvorene', a ne kao u životinje instinktivno određene."[137]

Fromm dijeli karakter tih ljudskih odnosa na neproduktivne i produktivne orijentacije, smatrajući te pojmove "idealnim tipovima" koji u pojedinca nikad ne dolaze u takvom čistom nego uvijek u složenom obliku.[138] Iz tih analiza proistječe za Fromma zaključak da u ljudi postoje različite naklonosti: jedne čine temelj opasnih oblika ljudske orijentacije, te čine "sindrom propadanja", dok druge koje potvrđuju život čine "sindrom rasta". U svojemu djelu o čovjekovu srcu ovako je zacrtao smjer svoje analize i prikaza: "Razdvojit ću tri fenomena koji, prema mom mišljenju, čine osnovu za najiskvarenije i najopasnije oblike ljudske orijentacije: to su ljubav prema smrti, maligni narcizam i simbiotičko-incestuozna fiksacija. Te tri orijentacije, kad se kombiniraju, čine 'sindrom

---

135 E. Fromm, *The Heart of Man,* New York, 1964., str. 116. Vidi o ovome i u djelu *Beyond the Chains of Illusion*, str. 174-175, kao i u djelu *Zdravo društvo*, Beograd, 1963., str. 45-50.

136 E. Fromm, *Zdravo društvo*, Beograd, 1963., str. 48.

137 E. Fromm, *Čovjek za sebe,* str. 63-64.

138 Fromm dijeli karaktere na dvije glavne skupine: na produktivne i neproduktivne orijentacije. U produktivnu orijentaciju ubraja produktivnu ljubav i mišljenje, a u neproduktivne orijentacije ubraja primalačku, izrabljivačku, sakupljačku i tržišnu. Vidi *Čovjek za sebe*, str. 67-115.

propadanja' koji *pokreće čovjeka da uništava zbog uništavanja*, i da mrzi zbog mržnje. Nasuprot 'sindromu propadanja' opisat ću 'sindrom rasta'; on se sastoji u ljubavi prema životu (nasuprot ljubavi prema smrti), ljubavi prema čovjeku (nasuprot narcizmu) i nezavisnosti (kao protivnost simbiotičko-incestuoznoj fiksaciji). Samo u malom broju ljudi je samo jedan od ta dva sindroma potpuno razvijen."[139]

Iz detaljnih analiza ovih problema, koje ovdje moramo ispustiti, za Fromma nepobitno proizlazi da ljudska priroda ima svoje vlastite mehanizme i zakone. "Izvjesni činioci ljudske prirode utvrđeni su i nepromjenljivi: potreba zadovoljavanja fiziološki uvjetovanih nagona i potreba izbjegavanja izdvojenosti i moralne usamljenosti."[140] Prema tome čovjek nije ni dobar ni loš nego mu je svojstvena težnja za razvitkom, ekspanzijom, izražavanjem mogućnosti što se, s obzirom na određene društvene oblike i odnose, kao i položaj čovjeka u njima, može izraziti u oblicima socijabilnim, stvaralačkim ili rušilačkim, žudnjom za moći ili opet podčinjenosti ako je izdvojen, osamljen itd. Od svih tih osobina ljudske prirode Fromm smatra da je najvažnija "težnja za rastom, za razvojem i ostvarivanjem mogućnosti koje je čovjek tokom historije razvio – kao što su, na primjer, sposobnost stvaralačkoga i kritičkog mišljenja i sposobnost za različito doživljavanje emocionalnog i čulnog."[141] Svaka ova mogućnost ima svoj vlastiti dinamizam i čim se u procesu evolucije razvila, ona teži da se izrazi. Te se težnje mogu i potisnuti i osujetiti, što dovodi do novih reakcija, težnji za slobodom i mržnji prema tlačenju, jer je sloboda bitan uvjet za svaki rast i napredovanje. Tako Fromm pokušava izbjeći biološke i metafizičke pojmove kao i sociološki relativizam koji ukupnost društvenoga i individualnog karaktera svodi na socijalne okolnosti. "Čovjekova neotuđiva prava na slobodu i sreću temelje se na bitno ljudskim svojstvima: njegovu stremljenju životu, ekspanziji i izražavanju mogućnosti koje su se u njemu razvile u toku procesa historijske evolucije."[142]

Sagledavajući na taj način karakter ljudske prirode i smatrajući čovjekove težnje za razvojem, ekspanzijom, stvaralaštvom kao najbitnije i najvažnije osobine ljudske prirode, Fromm je na tim osnovama i shvatio ljudsku slobodu kao ontološku dimenziju ljudske egzistencije, te su ljudsko postojanje i sloboda od početka nerazdvojni.[143] Te spoznaje i

139 E. Fromm, *The Heart of Man*, str. 23.

140 E. Fromm, *Bekstvo od slobode*, Beograd, 1964., str. 38.

141 E. Fromm, *ibid.*, str. 262.

142 E. Fromm, *ibid.*, str. 263.

143 U knjizi o bijegu od slobode Fromm je pisao: "Ljudsko postojanje počinje onda kad njegova osobina da ne određuje svoje radnje pomoću instinkta nadiđe jed-

konstatacije veoma su važne pretpostavke za razumijevanje pokretačkih poriva ljudske egzistencije i povijesnog razvitka, neophodne pretpostavke za potpunije razumijevanje onoga posebnog ljudskog koje ima historiju i jest historija sama, a čijem je razjašnjavanju pridonio ljudski misaoni napor od samih početaka europske filozofije pa do danas.

U vezi s prirodom čovjeka Fromm se posebno zadržava na problemu njegove agresivnosti i destruktivnosti, jer je to pitanje u najužoj vezi s filozofskim pitanjem mogućnosti stvaranja boljega i ljudskijeg svijeta. Nakon analiza ponašanja životinja i čovjeka, Fromm dolazi do zaključka da je *defanzivna* agresivnost genetski ugrađena i da služi funkciji obrane od ugrožavanja životnih interesa. Da je ljudska agresija više ili manje na onom stupnju na kojemu je i u drugih sisavaca, a posebno antropoida, ljudsko društvo bi bilo prilično miroljubivo i nenasilno. Jednako tako Fromm smatra da karakteristike najprimitivnijih ljudi, od lovaca-sakupljača do zemljoradnika nisu bile destruktivnost ili sadizam.

Budući da agresivnost i destruktivnost jesu karakteristike čovjeka na višemu stupnju razvitka, Fromm zaključuje da su one rezultat onih faktora po kojima se čovjek razlikuje od svojih životinjskih predaka, pa i početaka njegove egzistencije kao čovjeka.[144] One su dakle proizvod čovjekova razvoja, različitih historijskih konstelacija, unutrašnjih društvenih proturječja itd.

Nakon svestranih analiza ovih problema, što ih, nažalost, moramo izostaviti, Fromm dolazi do definitivnog zaključka pišući u svojemu epilogu djelu o ljudskoj destruktivnosti sljedeće: "U ovoj sam studiji po-

---

nu točku; kad prilagođivanje prirodi izgubi svojstvo prinude; kad način djelanja više ne određuju nasljedni mehanizmi. Drugim riječima, *ljudsko postojanje i sloboda od početka su nerazdvojni*. Sloboda ovdje nije upotrijebljena u pozitivnom smislu 'sloboda za', već u negativnom smislu 'slobode od' – naime, čovjekove slobode od instinktne određenosti njegovih radnji" (str. 47). U djelu o čovjekovu srcu pisao je: "Sloboda se u tom smislu može definirati ne kao 'djelovanje u svijesti o nužnosti' nego kao djelovanje na *osnovi svijesti o alternativama i njihovim konzekvencijama* (*The Heart of Man*, str. 143).

144 Fromm je u djelu o ljudskoj destruktivnosti pisao: "Antropološki podaci pokazali su da instinktivistička interpretacija ljudske destruktivnosti nije održiva. Dok pronalazimo da se ljudi u svim kulturama brane protiv prijetnji koje ugrožavaju njihove vitalne interese borbom (ili bijegom), destruktivnost i okrutnost u mnogim su društvima tako minimalne da se te velike razlike ne bi mogle objasniti kad bi se radilo o 'urođenoj' strasti. Nadalje, činjenica da najmanje civilizirana društva kao što su lovci-sakupljači i rani poljoprivrednici pokazuju manje destruktivnosti nego razvijenija društva, govori protiv ideje da je destruktivnost dio ljudske 'prirode'. I na kraju, činjenica da destruktivnost nije izolirani faktor, već, kao što smo vidjeli, dio sindroma, govori protiv instinktivističke teze" (E. Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, sv. I, str. 191).

kušao pokazati da je prethistorijskog čovjeka, koji je živio u skupinama kao lovac i kao skupljač hrane, karakterizirao minimum destruktivnosti i optimum kooperacije i dijeljenja, te da su se tek s povećanjem produktivnosti i podjelom rada, stvaranjem golemoga viška rada i izgradnjom država s hijerarhijom i elitama, pojavile destruktivnost i okrutnost širokih razmjera i napredovale paralelno s civilizacijom i razvitkom moći. (...) Sve dok je agresije *biološki* dana u ljudskim genima ona nije spontana već je obrana od ugroženosti ljudskih vitalnih interesa, interesa razvoja, te opstanka jedinke i vrste. Ta defenzivna agresija bila je relativno niskog stupnja u određenim primitivnim uvjetima – kad jedan čovjek nije tako mnogo ugrožavao drugoga. Ali čovjek se otad izvanredno razvio. Opravdano je zamisliti da će čovjek zatvoriti krug i da će izgraditi društvo u kojemu nitko neće biti ugrožen: ni djeca od strane roditelja; ni roditelji od svojih nadređenih; ni jedna klasa od strane druge klase; ni nacija od strane supersile. Postizanje takvog cilja strahovito je otežano ekonomskim, političkim, kulturnim i psihološkim razlozima – i dodatnom poteškoćom, da nacije ovoga svijeta obožavaju idole – i to različite – i tako se međusobno ne razumiju, čak ni kada bi razumjele razne jezike. Bilo bi ludo ignorirati te poteškoće; ali empirijska studija svih podataka pokazuje da postoji stvarna mogućnost izgradnje takvog svijeta u doglednoj budućnosti, ako se uklone političke i psihološke barikade.

Maligni oblici agresije, s druge strane – sadizam i nekrofilija – *nisu* urođeni; zbog toga ih je stvarno moguće reducirati kada se društveno-ekonomski uvjeti zamijene uvjetima koji su povoljni za potpuni razvoj čovjekovih istinskih potreba i sposobnosti: do razvoja ljudske samodjelatnosti i čovjekove stvaralačke moći kao svojega cilja. Eksploatacija i manipulacija stvaraju dosadu i trivijalnost; one osakaćuju čovjeka i svi faktori koji čovjeka pretvaraju u psihičkog bogalja preobraćaju ga u sadista ili destruktora."[145]

Prema tome čovjekovo ponašanje, ratobornost, destrukcija, hijerarhije, dominacije i eksploatacije nisu urođena svojstva čovjeka, ne proizlaze iz njegove biološke prirode, nego su stečene tokom historijskog razvoja. U velikoj mjeri se zasnivaju na privatnom vlasništvu sredstava za proizvodnju, što je također historijski proizvod i fenomen. Zato je, zaključuje Fromm, potpuno opravdan i promašen klišej da je ljubav za vlasništvo u čovjeka urođena karakteristika.

Ako je kategorija vlasništva historijska kategorija, kategorija slobode je biološki zasnovana, kao što smo već imali prilike pokazati to stajalište u Fromma. "U suprotnosti sa široko rasprostranjenim mišljenjem da

145 E. Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, sv. II, str. 271-272.

je želja za slobodom proizvod kulture i, još specifičnije, da je uvjetovana obrazovanjem, postoji opsežna evidencija koja sugerira da je želja za slobodom biološka reakcija ljudskog organizma."[146] Za to imamo potvrdu u borbi nacija ili klasa protiv svojih ugnjetača, čak ako su postojali i minimalni uvjeti da se oslobode. Povijest ljudskoga roda od pradavnih vremena je uistinu povijest borbe za slobodu. "Još jedan razlog u prilog zaključku da u čovjeku postoji inherentni poticaj borbe za slobodu leži u činjenici da je sloboda uvjet cjelovitog razvoja ličnosti, njezina mentalnog zdravlja i blagostanja; njezina odsutnost osakaćuje čovjeka i nezdrava je. Sloboda ne podrazumijeva odsutnost prisile, budući da se svaki napredak pojavljuje samo unutar strukture, a svaka struktura zahtijeva prisilu (H. von Foester, 1970.). Važno je djeluje li prisila prvenstveno zbog neke druge osobe ili institucije ili je autonomna – tj. rezultira li iz nužnosti napretka inherentnoj strukturi osobe."[147]

Čovjekov karakter je dakle i biološki i historijski zasnovan i određen. Zato je čovjek nedovršen, nepotpun i opterećen kontradikcijama. On može biti definiran kao "*biće u aktivnom traganju za svojim optimalnim razvojem*, iako to traganje mora često promašiti, jer su vanjski uvjeti odviše nepovoljni".[148]

Za razliku od životinje, čovjek svojom sviješću, razumom i imaginacijom zahtijeva prihvatljivu sliku svijeta i čovjekova mjesta u njemu. Njemu je potrebna mapa toga prirodnog i društvenog svijeta bez koje bi bio smeten i nesposoban svrhovito i konzistentno djelovati. Mora imati neku čvrstu točku za svoje uspješno djelovanje. Ta čvrsta točka mora biti njegova vjera u npr. magiju, bogove, znanost itd. – i nema nikakve razlike među njima kad se radi o potrebi okvira orijentacije. Njemu je potreban i cilj, da zna kamo ide. Životinja nema takvih problema jer ju njezini instinkti osposobljuju i mapom i ciljevima. Čovjeku, kojemu nedostaje instinktivna determinacija, potreban je predmet obožavanja, odanosti da budu fokusna točka njegovih stremljenja i njegovih vrijednosti. "Takav mu je predmet potreban iz mnogih razloga. On objedinjuje njegovu energiju. Izdiže ga iznad njegove izolirane egzistencije, sa svim njegovim sumnjama i nesigurnošću, i daje značenje životu. Bivajući odan cilju koji je iznad njegova izoliranog ega, on sebe transcendira i napušta zatvor apsolutne egocentričnosti.

Različiti su predmeti čovjekove odanosti. On može biti odan idolu koji od njega zahtijeva da ubije svoju djecu ili idealu koji ga primorava da štiti djecu; on može biti odan razvoju života ili njegovu uništenju

146 E. Fromm, *ibid.*, str. 24.

147 E. Fromm, *ibid.*, str. 24.

148 E. Fromm, *ibid.*, str. 80.

(destruction). Može biti odan cilju gomilanja bogatstva, stjecanja moći, uništenju (destruction) ili cilju voljenja i bivanja produktivnim i hrabrim. Može biti odan najrazličitijim ciljevima i idolima; još dok postoji razlika u predmetima odanosti od goleme važnosti, sama potreba za odanošću je primarna, egzistencijalna potreba koja zahtijeva zadovoljenje bez obzira na to *kako* se zadovoljava."[149]

Kako vidimo, ti predmeti odanosti mogu biti veoma različiti, od pojedinih idejnih apstrakcija do sasvim konkretnih predmeta. Čovjek, od napuštanja sigurnosti majčine utrobe, u kojoj je bio samo dio prirode, stalno teži za uklanjanjem tog razdvajanja i za nalaženjem novoga stanja apsolutne zaštite i sigurnosti. On treba nove veze s prirodom i bližnjima jer o tome ovisi njegovo zdravlje. Bez toga bi patio od izolacije i izgubljenosti. No prema drugima se može odnositi s ljubavlju, ali i narcisoidno što se očituje u raznim oblicima mazohizma i sadizma.

Taj egzistencijalni razdor u čovjeku bio bi nepodnošljiv kad unutar sebe ne bi mogao uspostaviti osjećaj jedinstva i s prirodom i s ljudskim svijetom. Postoje različiti načini toga ponovnog uspostavljanja jedinstva: od uvođenja stanja transa ili ekstaze, droga, seksualnih orgija, plesa i drugih rituala raznih kultova. Jedinstvo se može uspostaviti i podređivanjem cjelokupne energije jednoj obuhvatnoj strasti kao što je strast za uništavanjem, moći, slavom ili vlasništvom. Sav taj "zaborav" u svrhu anesteziranja svojega razuma cilj je svih tih pokušaja obnavljanja jedinstva u sebi. Ali ti pokušaji uspijevaju samo trenutačno ili osakaćuju čovjeka i otuđuju od ostalih. "Postoji samo jedan pristup jedinstvu koji može biti uspješan a da ne osakaćuje. Takav je pokušaj postojao u prvom mileniju pr. n. e. u svim dijelovima svijeta gdje je čovjek razvio civilizaciju – u Kini, Indiji, Egiptu, Palestini, Grčkoj. Velike religije koje su potekle iz tla tih kultura učinile su da čovjek može postići jedinstvo ne tragičnim naporom uklanjanja činjenice raskola zanemarivanjem uma, već potpunim razvijanjem ljudskog uma i ljubavi.

Usprkos tako velikim razlikama između taoizma, budizma, proročanskog judaizma i kršćanstva Evanđelja, te religije imaju jedan zajednički cilj: postizanje doživljaja jedinstva ne nazadovanjem prema animalnoj egzistenciji već postajanjem potpuno ljudskim – jedinstava u čovjeku, jedinstva čovjeka i prirode i jedinstva čovjeka i drugih ljudi. U povijesnom vremenu od dvadeset i pet stoljeća ne izgleda da je čovjek mnogo napredovao u dostizanju cilja koji su te religije postulirale. Izgleda da su za to odgovorni neizbježna sporost čovjekova ekonomskog i društvenog razvoja i činjenica da su religije kooptirali oni čija je društvena funkcija bila vladanje i manipuliranje ljudima. Ipak je novi pojam jedin-

149 E. Fromm, *ibid.*, str. 57-58.

stva bio jednako revolucionarni događaj u čovjekovu psihičkom razvoju kao pronalazak ratarstva i industrije u njegovu ekonomskom razvoju. No taj pojam nije nikada potpuno izgubljen; oživljen je u kršćanskim sektama, među misticima svih religija, u idejama Joachima de Florea, među renesansnim humanistima i u svjetovnom obliku u filozofiji Marxa."[150]

Čovjek stvara historiju sa svim svojim strastima, željama, ciljevima. Pa kad promatramo individualno i masovno ponašanje, Fromm smatra da su želje za zadovoljenjem gladi i seksa samo manji dio čovjekove motivacije. One ne određuju njegovu historijsku akciju kao njegove "racionalne i iracionalne strasti: težnja za ljubavlju, nježnošću, solidarnošću, slobodom i istinom kao i nagon za vladanjem, podređivanjem, destruiranjem; narcisoidnost, pohlepa, zavist, ambicija. Te ga strasti pokreću i uzbuđuju; one su građa od koje su načinjeni ne samo snovi, već sve religije, mitovi, drame, umjetnost – ukratko, sve što život čini smislenim i življenje vrijednim. Ljudi koji su motivirani tim strastima riskiraju svoje živote. Oni mogu počiniti samoubojstvo kad im ne uspije doseći cilj svojih strasti; ali ne počinjaju samoubojstvo zbog nedostatka seksualnog zadovoljstva, pa čak ni zbog gladovanja. No bilo da su gonjeni mržnjom ili ljubavlju, snaga ljudske strasti ostaje ista."[151]

Sve te strasti i postupci ne vode do potpunog razvoja čovjekovih mogućnosti. Historija nam pokazuje da su prisutnost slobode, aktivirajuće stimulacije, odsutnost eksploatatorske vlasti i način proizvodnje koji je "usredotočen na čovjeka" povoljni za razvoj čovjeka. Ljudske strasti usmjerene tom potvrđivanju i razvoju života su pozitivne i biofilija je karakterna crta ljudi koji su na te ciljeve usmjereni; za razliku od nekrofilije koju karakterizira destruktivnost i koju je lakše ostvariti nego naporno, uporno stvaranje života i kulture. "*Destruktivnost nije paralelna, već alternativna biofiliji. Voljenje života i voljenje smrti temeljna je alternativa s kojom se suočava svako ljudsko biće. Nekrofilija raste kada je razvoj biofilije onemogućen. Čovjek je biološki obdaren sposobnošću za biofiliju, ali psihološki posjeduje potencijal za nekrofiliju kao alternativno rješenje.*"[152]

Fromm je osobito u svojemu djelu o bijegu od slobode posvetio podrobnije analize nekim periodima čovjekova razvitka, razmatrajući kako su se u određenim historijskim situacijama očitovale prije navedene karakteristike ljudske prirode, tj. kako je čovjek reagirao na određene promjene društvenih odnosa. Prva je njegova pretpostavka da se rezul-

150 E. Fromm, *ibid.*, str. 59-60.

151 E. Fromm, *ibid.*, str. 90.

152 E. Fromm, *ibid.*, str. 195.

tati koji su dobiveni analizom pojedinačnog individuuma mogu primijeniti i na psihološko razumijevanje grupa. Polazeći od te pretpostavke, Fromm je u svojoj analizi razdoblja reformacije i kasnijega kapitalizma zaključio da je sloboda *od* tradicionalnih spona srednjovjekovnog društva pojedincu dala novo osjećanje nezavisnosti, ali u isti mah i usamljenosti koja je bila razlogom različitih novih iracionalnih aktivnosti. "Cilj će nam biti da pokažemo", pisao je Fromm, "da struktura modernog društva djeluje na čovjeka dvojako: on postaje nezavisniji, samopouzdaniji i kritičniji, a postaje i izdvojeniji, usamljeniji i zastrašeniji. Razumijevanje čitavog problema slobode ovisi o sposobnosti sagledavanja obih strana tog procesa, ne gubeći iz vida jednu stranu dok se traga za drugom."[153]

Fromm nastoji dobiti odgovor na niz historijskih fenomena u novijoj povijesti, a osobito na fenomen fašizma, u kojima se čovjek odricao svoje individualnosti i integriteta svojega ja. Fromm smatra da pojedinac u navedenoj situaciji usamljenosti i suočavanja sa svijetom izvan sebe kao potpuno odvojenim entitetom mora pokušati svladati to nepodnošljivo stanje nemoći i usamljenosti. Jedan način prevladavanja je da dospije do "pozitivne slobode", do povezivanja sa svijetom putem ljubavi i rada, zbiljskim ostvarivanjem svojih emocionalnih i intelektualnih sposobnosti. Drugi način je odustajanje od slobode, bijeg iz nepodnošljive situacije, jednom riječi bijeg od slobode, što je svakako jedan od važnih oblika čovjekove otuđenosti. "Prvi mehanizam bijega od slobode kojim ću se pozabaviti jest čovjekova težnja da odustane od nezavisnosti svojega pojedinačnog ja i da ga sjedini s nekim ili nečim izvan sebe, kako bi ono steklo snagu koja mu nedostaje; ili, drukčije rečeno, da traži nove, 'sekundarne spone' kao zamjenu za primarne, izgubljene. Jasniji oblici ovog mehanizma (koji Fromm naziva autoritarizmom) mogu se naći u stremljenju za podčinjenošću i gospodarenjem, ili, kako bismo radije rekli, u onakvim mazohističkim i sadističkim stremljenjima kakva se, u različitoj mjeri, pojavljuju u normalnih i neurotičnih osoba."[154]

Druga vrsta bijega od slobode za Fromma je oblik rušilaštva koje se od sadomazohističkih stremljenja razlikuje po tome što ne teži aktivnoj ni pasivnoj simbiozi nego uklanjanju predmeta. Ne slažući se s Freudom da u čovjeka postoje dva nagona – nagon koji je upravljen k životu, koji je uglavnom identičan sa seksualnim libidom, i nagon za smrću čiji je cilj uništenje života – Fromm misli da se taj teški problem može riješiti već prije navedenim shvaćanjem da život posjeduje svoj vlastiti

153 E. Fromm, *Bekstvo od slobode*, str. 106-107.

154 E. Fromm, *ibid.*, str. 138.

dinamizam, tj. da teži vlastitom razvijanju i izražavanju. Po tome bi izgledalo da se energija koja je upravljena potvrđivanju i razvijanju života, ako se ometa i sprječava, pretvara u energiju upravljenu razaranju. "Drugim riječima: nagon za životom i nagon za razaranjem nisu međusobno nezavisni činioci već se nalaze u obrnutoj uzajamnoj zavisnosti. Što se više sprječava nagon za životom, to je nagon za razaranjem jači; što se više život ostvaruje, to je manja snaga rušilaštva. *Rušilaštvo je posljedica neproživljenoga života.*"[155]

Fromm se zadržava na još jednomu mehanizmu bijega koji smatra da ima veliko društveno značenje posebno u suvremenoj civilizaciji, a to je prilagođivanje pojedinca svemu onome što mu jedna civilizacija pruža. Pojedinac postaje kao i svi ostali, iščezava oprečnost između njegova "ja" i svijeta, a s njome i izvjestan strah od usamljenosti i nemoći. Ta prividna sigurnost proizlazi iz određenog automatizma ponašanja i odnošenja, a cijena za takvo prilagođivanje je veoma visoka: gubitak osobnoga ja.

Razvitak zapadne kulture išao je u pravcu omogućivanja potpunog doživljavanja individualnosti. Ekonomsko i političko oslobađanje koje je pratila filozofska i politička teorija o slobodi ličnosti stvaralo je iluziju o potpunoj slobodi individuuma kao i o svijesti i osjećanju te slobode. Međutim, to je bio i jest slučaj samo za manjinu. Za većinu individualizam nije bio ništa drugo nego fasada iza koje se skrivao neuspjeh da se stekne individualno osjećanje identiteta. Ta nemoć se kompenzirala raznim zamjenama za pravo individualno osjećanje identiteta te su nacija, religija, rasa, klasa i zanimanje služile da osiguraju to osjećanje identiteta.[156]

Svi ti fenomeni automatiziranja pojedinca u modernom društvu uvećali su bespomoćnost i nesigurnost prosječnoga čovjeka koji je zato spreman podčiniti se novim autoritetima koji mu nude sigurnost i olakšavaju sumnju. Fromm smatra da je upravo taj autoritarni mehanizam bio najsvojstveniji glavnini nacističkog pokreta – njemačkoj nižoj srednjoj klasi koja je upravo zato i tako spremno dočekala i usvojila nacističku agresivnu politiku i narcisoidne rasističke megalomanije. Analizirajući upravo ove psihološke činioce koji su omogućavali fenomen nacizma, dajući time u knjizi o bijegu od slobode svoje shvaćanje psihologije nacizma, Fromm je zaključivao: "Funkcija autoritarne ideologije i prakse može se usporediti s funkcijom neurotičkih simptoma. Ti simptomi proizlaze iz nepodnošljivih psiholoških uvjeta, a istodobno daju rješenje na osnovi kojega se može živjeti. Pa ipak, oni nisu rješenje koje

155 E. Fromm, *ibid.*, str. 172.

156 Vidi E. Fromm, *Zdravo društvo*, str. 80.

vodi sreći ili razvitku ličnosti. Oni ne mijenjaju uvjete koji iznuđuju to neurotičko rješenje. Dinamizam čovjekove prirode je važan činilac koji teži traženju podesnih rješenja, ako postoji mogućnost da se do njih dođe. Dinamički činioci, koji čine osnovu sve većeg traganja za slobodom i srećom, jesu usamljenost i nemoć pojedinca, njegovo traganje za ostvarivanjem mogućnosti koje su se u njemu razvile, objektivna činjenica porasta proizvodne sposobnosti moderne industrije. Bijeg u simbiozu može na neko vrijeme olakšati patnju, ali ju ne otklanja. Historija čovječanstva je historija sve veće individualizacije, ali i historija sve većeg oslobađanja. Traganje za slobodom nije metafizička sila i ne može se objasniti prirodnim zakonom; ono je nužan ishod procesa individuacije i razvitka kulture. Autoritarni sistemi ne mogu uništiti osnovne uvjete koji pridonose traganju za slobodom; a ne mogu ni iskorijeniti traganje za slobodom, koje iz tih uvjeta proizlazi."[157]

Iz dosadašnjeg razmatranja vidjeli smo da je Fromm bio prvenstveno zainteresiran da dade jedan mogući racionalni odgovor na problem ljudske prirode, onih bioloških i psiholoških karakteristika individuuma koje nam ne mogu dati odgovor na pitanje o osnovnim polugama historijskog kretanja i razvoja, ali svakako mogu odgovoriti na pitanja o karakteru čovjekova reagiranja i ponašanja u određenim historijskim situacijama. Čovjek djeluje kao historijsko biće sa svojim nagonima, željama, interesima, porivima te je poznavanje te njegove primarne strukture važan moment kompleksnije historijsko-materijalističke interpretacije pojedine historijske epohe i različitih njezinih fenomena. U tom smislu Frommove analize i rezultati dali su veoma vrijedan materijal za upotpunjenje marksističke interpretacije čovjeka i historije kao i za daljnja istraživanja i spoznaje.

Fromm se međutim nije, kao marksist i humanist, zadržao samo na tim pitanjima, nego je s tih pozicija dao i svoju kritičku analizu kapitalističkog sistema, kao i svakoga suvremenog sistema alijenacije, posebno u svojoj knjizi o zdravom društvu. Njegove se analize i konstatacije umnogome poklapaju s velikim dijelom najviđenijih suvremenih marksista i zato se možemo zadržati samo na nekim zanimljivijim momentima tih analiza. Kritika suvremene civilizacije dana je sa stajališta Marxove teorije alijenacije. Fromm razotkriva samozadovoljstvo suvremenoga konzumentnog društva kao lažni privid sreće, što se u biti sastoji u relativno dobrom životu koji je totalno otuđen i manipuliran interesima kapitala. Otkriva da taj otuđeni stav prema potrošnji postoji i tamo gdje se ne bi pretpostavilo: u načinu korištenja slobodnog vremena. "Ako čovjek radi bez interesa za ono što radi, ako kupuje i troši robu na ap-

157 E. Fromm, *Bekstvo od slobode*, str. 217-218.

straktan i otuđen način, kako onda može koristiti svoje slobodno vrijeme na aktivan i sadržajan način. On uvijek ostaje pasivni i otuđeni potrošač. On 'troši' nogomet, filmove, novine i časopise, knjige, predavanja, prirodne ljepote, društvene skupove, na isti otuđen i apstraktan način na koji troši robu koju kupuje. On ne sudjeluje aktivno, on želi 'uzimati' sve što može uzeti i imati što je moguće više zadovoljstva, kulture itd. Zapravo, on nije slobodan koristiti 'svoje' slobodno vrijeme; korištenje njegova slobodnog vremena određuje industrija, kao i robu koju on kupuje; njegovim ukusom drugi upravljaju, on želi vidjeti i čuti ono što mu je predodređeno da vidi i čuje; razonoda je industrija kao i svaka druga, kupac je uvjetovan da kupuje razonodu kao što je uvjetovan da kupuje odijelo i cipele. Vrijednost razonode je određena njegovim uspjehom na tržištu, a ne nečim što bi se moglo mjeriti ljudskim terminima."[158]

Fromm ni u suvremenom monopolskom kapitalizmu ni u staljinizmu, državnom ili birokratskom socijalizmu ne vidi rješenje ove svestrane alijenacije. Planirana ekonomija i aktivna suradnja svakoga pojedinca su proturječnosti, ali i nužna pretpostavka rješenja navedenoga fundamentalnog pitanja suvremenog svijeta. Planska ekonomija međutim iziskuje veliku centralizaciju i ujedno veliku birokratizaciju koja će njome upravljati. Aktivan nadzor i suradnja pojedinca iziskuju naprotiv veliku decentralizaciju. Međutim, "ako se planiranje odozgo ne pomiješa s aktivnim sudjelovanjem odozdo, ako se društveni život stalno ne kreće odozdo prema gore, planiranom ekonomikom će se obnoviti manipulacija ljudima."[159]

Fromm smatra da se čovječanstvo nalazi pred odsudnom alternativom i na raskršću. U oba suvremena sistema manipulacije ljudima proces otuđenja i automatizacije nastavlja se. Oba sistema se, po njemu, danas razvijaju u menadžerska društva u kojima će ljudi biti dobro hranjeni i odjeveni, gdje će im se ispunjati mnoge želje, ali oni bivaju sve više automati, njih oblikuju strojevi koji djeluju kao ljudi i proizvode ljude koji rade kao strojevi. To otuđenje i automatizacija vode k stalno povećanoj nenormalnosti, životu bez smisla i bez stvarne radosti. Pa ako je u devetnaestom stoljeću bio problem da je bog mrtav, danas je problem da je čovjek mrtav.[160]

Sve se ovo, prevladavanje takvog sistema društvenog života, ne može ostvariti bez nestanka dominantnih klasa. "Čovjek će morati prestati živjeti u 'zoološkim' uvjetima – tj. njegova puna sloboda bit će obnov-

158 E. Fromm, *Zdravo društvo*, str. 143.

159 E. Fromm, *Bekstvo od slobode*, str. 248.

160 Vidi E. Fromm, *Zdravo društvo*, str. 335-336.

ljena i svi oblici eksploatacijske vlasti morat će nestati. Mit je da je čovjek nesposoban osloboditi se vladajućih vođa, a pobijaju ga sva ona društva koja dobro funkcioniraju bez hijerarhije. Takva bi promjena, naravno, obuhvatila radikalne političke i društvene promjene koje bi preinačile sve ljudske odnose, uključivši i obiteljsku strukturu, strukturu odgoja, religije i odnosa među pojedincima u radu i dokolici.

Sve dok je defenzivna agresija reakcija ne na stvarne već zamišljene ugroženosti proizvedene masovnom sugestijom i pranjem mozga, temeljne bi društvene promjene ukinule osnovu za korištenje te vrste psihičke sile. Budući da je sugestibilnost zasnovana na bespomoćnosti pojedinca i na njegovu strahopoštovanju prema vođama, upravo bi spomenute društvene i političke promjene dovele do njihova nestajanja i, shodno tome, do razvoja nezavisnoga kritičkog mišljenja."[161]

Zastupajući principe humanističke i socijalističke etike, Fromm na individualnom planu zastupa mišljenje da *"ako je čovjek živ, tada on zna što je dopušteno*; a biti živ znači biti produktivan, ne upotrijebiti svoje snage za bilo koji cilj što nadilazi čovjeka, već ih upotrijebiti za sebe, za osmišljavanje svoje egzistencije da se bude human. Sve dok itko vjeruje da su njegov ideal i svrha izvan njega; da su oni iznad oblaka u prošlosti ili budućnosti, on će napustiti sebe i tražiti ispunjenje tamo gdje se ono ne može naći. On će tražiti rješenje i odgovore na svakome mjestu osim na onom gdje se oni mogu naći – u sebi."[162] Pozitivna sloboda se tako nalazi u spontanoj aktivnosti cjelovite ličnosti, u njezinoj potrebi za ujedinjenjem sa svijetom a da u isto doba stekne osjećanje integriteta i individualnost. Ta strast i potreba je ljubav. "Ljubav je jedinstvo s nekim ili s nečim izvan sebe, *pod uvjetom da se zadrži odvojenost i integritet* vlastitoga 'ja'. To je doživljavanje uzajamnog sudjelovanja, sjedinjavanja, koje dozvoljava puno razvijanje vlastitih unutrašnjih aktivnosti."[163] Ljubav je za Fromma jedan od osnovnih oblika produktivne orijentacije, aktivni i stvaralački odnos čovjeka prema drugim ljudima, prema sebi i prirodi.[164]

161 E. Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, sv. II, str. 40.

162 E. Fromm, *Čovjek za sebe*, str. 228.

163 E. Fromm, *Zdravo društvo*, str. 53.

164 Fromm je posvetio i jednu čitavu knjigu problemu ljubavi koju završava ovim stavom: "Ekonomska mašina mora služiti njemu (čovjeku), a ne on njoj. On se mora osposobiti da sudjeluje u diobi iskustava, u diobi rada, a ne u diobi profita. Društvo se mora organizirati na takav način da čovjekova društvena priroda, sposobna za ljubav, ne bude odvojena od njegova socijalnog postojanja, nego da postanu jedno. Ako je istina, kao što sam pokušao pokazati, da je ljubav jedini zdravi i zadovoljavajući odgovor na problem ljudskog postojanja, tada svako društvo, koje do određene mjere isključuje razvitak ljubavi, mora u dužem vremenskom periodu propasti zbog svoga protivurječja s te-

Fromm je na širemu socijalnom planu pledirao za uspostavu humanističkoga socijalističkog društva koje bi prevladalo i kapitalističku težnju za profitom sa svim njezinim negativnim i tragičnim posljedicama, kao i etatističke socijalističke strukture u kojima i dalje perzistiraju sfera rada i sfera vlasti kao dva momenta jedne te iste otuđenosti. Izbor između ta dva društvena oblika za Fromma ne postoji, jer oba pretvaraju čovjeka u robota. Dilema je između robotizma i "humanističkoga komunitarnog socijalizma."[165]. Iako, misli Fromm, mnoge činjenice pokazuju da će čovjek možda izabrati upravo ovaj put robotizma, a to znači za dulje vrijeme nenormalnost pa možda čak i uništenje, sve to ne može pokolebati vjeru u ljudski razum; nada postoji sve dotle dok možemo misliti i o alternativi, dok se možemo zajednički dogovarati. Zato je Fromm svoj vlastiti stav u knjizi o anatomiji ljudske destruktivnosti izrazio na sljedeći način:

"Stav koji je zauzet u ovoj knjizi je stav racionalne vjere u čovjekovu sposobnost da se izvuče iz onoga što izgleda pogubna mreža okolnosti koju je sam ispleo. To je stav onih koji nisu ni 'optimisti' ni 'pesimisti' već radikali koji imaju racionalnu vjeru u čovjekovu sposobnost da će izbjeći krajnju katastrofu. Taj humanistički radikalizam ide do korijena i tako do uzroka; on teži oslobođenju čovjeka od lanaca iluzija; on pretpostavlja neophodnost temeljnih promjena ne samo u našoj ekonomskoj i političkoj strukturi već i u našim vrijednostima, našoj koncepciji čovjekovih ciljeva i u našem osobnom ponašanju. (...) Stanje ljudskog roda danas je odviše ozbiljno da bismo mogli sebi dopustiti da slušamo demagoge – a najmanje sve one demagoge koji su skloni destrukciji – ili čak vođe koji se koriste samo mozgovima, a čija su srca otvrdnula. Kritička i radikalna misao bit će plodotvorna samo ako je pomiješana s najdragocjenijom osobinom kojom je čovjek obdaren – ljubavlju prema životu."[166]

U ličnosti Fromma imamo izrazitoga humanističkog mislioca koji je pokušao dati odgovor na pitanje proturječe li neka određenja ljudske prirode ili ne proturječe onim humanim intencijama koje je Marx, kao i mnogi drugi humanisti i socijalisti, pretpostavljao kao rješenje suvre-

meljnim potrebama ljudske prirode. Govoriti o ljubavi ne znači 'pričati' samo zato da bi se govorilo o najvišoj i realnoj potrebi svakog ljudskog bića. Ako je ta potreba prikrivena, ne znači da ona ne postoji. Analizirati prirodu ljubavi znači razotkriti danas njezinu općenitu odsutnost i kritizirati socijalne prilike koje su odgovorne za tu odsutnost. Vjerovati u mogućnost ljubavi kao u socijalni, a ne samo individualno-izuzetni fenomen, racionalna je vjera što se zasniva na spoznaji same prirode čovjeka" (E. Fromm, *Umijeće ljubavi*, Zagreb, 1965., str. 165-166).

165 Vidi E. Fromm, *Zdravo društvo*, str. 338.

166 E. Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, sv. II, str. 274.

menih proturječja, besmisla i apsurda. Fromm je rijedak značajni mislilac koji je ta pitanja postavio kao svoj središnji problem unutar povijesne koncepcije koja se prvenstveno zasniva na Marxovim teorijskim i filozofskohistorijskim rezultatima. Iako je sve to još uvijek i pionirski posao, s mnogim otvorenim problemima, mnogi Frommovi rezultati sigurno su važne spoznaje i poticaji za daljnja cjelovitija sagledavanja problematike čovjeka i historije.

Jürgen Habermas

Među mlađim pripadnicima Frankfurtskoga kruga treba prvenstveno spomenuti *Jürgena Habermasa* koji je rođen u Düsseldorfu 1929. godine. Studirao je filozofiju, povijest, psihologiju i njemačku književnost u Göttingenu, Zürichu i Bonnu, a habilitirao spisom *Strukturna promjena javnosti* u Marburgu kod Wolfganga Abendrotha. Bio je profesor filozofije u Heidelbergu do 1964., a zatim profesor filozofije i sociologije u Frankfurtu. Godine 1971. napušta Frankfurt i prelazi na Institut Max Planck u Starnbergu kod Münchena; tamo radi do 1983. kada se ponovno vraća na sveučilište u Frankfurtu gdje ostaje do umirovljenja.

J. Habermas je svojim kritičkim i samostalnim duhom i originalnim radovima iz područja sociologije, socijalne filozofije i filozofije historije, te sudjelovanjem šezdesetih godina u raspravama u vezi s marksizmom i novom ljevicom, postao jedan od najpoznatijih europskih teoretičara i marksista.

Njegova teorijska usmjerenost bila je veoma široka, a obuhvaćala je mnoge probleme sociologije, filozofije, socijalne filozofije, politike; na svim tim područjima je svojim pronicljivim i originalnim duhom dao originalna rješenja i nove poticaje.

Svoje prvo sistematsko ispitivanje posvetio je Habermas problemu promjena u strukturi javnosti. Pokazujući razvoj javnosti od njezina reprezentativnoga karaktera u feudalizmu preko različitih formi u građanskom društvu 17., 18. i 19. stoljeća (novine, časopisi, klubovi itd.), Habermas pokazuje raspad javnosti u najnovijem dobu. Od kritičke funkcije građanske inteligencije i javnosti u borbi protiv petrificiranog sistema feudalnog odnosa, ta promjena kritičke usmjerenosti nastaje negdje polovinom 19. st. kad se građanska klasa osjetila već dovoljno čvrstom na vlasti. Stoljeće kasnije ta se inteligencija socijalno integrirala, postala dobro plaćeni sloj funkcionara u kulturi i menadžerskom i birokratskom upravnom aparatu. Ostala je avangarda kao institucija; njoj odgovara sve veće otuđenje između produktivnih i kritičkih manjina specijalista sa svojim apstraktnim proizvodima na području umjet-

nosti, literature i filozofije i golemog dijela publike koja je upućena na masovne medije informacije i propagande.[167]

Promjene u strukturi javnosti postaju još dublje u najnovijem vremenu sraščivanja privatne sfere, privatnih monopola i države, kada se sredstvima masovnih komunikacija, bez obzira na to jesu li ona u privatnim rukama ili ne, već unaprijed manipulira javnost sa sasvim određenim klasnim i grupnim ciljevima. U liberalnom modelu javnosti ustanove rezonirajuće publike bile su zaštićene protiv zahvata javne vlasti time što su te ustanove bile u rukama privatnih osoba. Stotinu godina kasnije stvar je potpuno izmijenjena. Što se više komercijalizirala i ekonomski i tehnološki koncentrirala, postala je složenija društvena moć, tako da je upravo to što je ostala u privatnim rukama mnogostruko ugrozilo kritičku funkciju publike. Za razliku od štampe u liberalnoj eri, masovne komunikacije su zadobile kudikamo šire područje djelatnosti, čime se i sfera javnosti proširila. Te su se institucije, dapače, iz sfere javnosti probile u privatnu sferu robnih odnosa te su postale sve podložnije individualnim ili kolektivnim privatnim interesima.

Dok je štampa prije izražavala rezoniranje publike kao skupa privatnih osoba, te ga prenosila ili pojačavala, ono se sada preko masovnih medija tek oblikuje.[168] "Jednom se morao publicitet probiti protiv arkanske politike monarha: on je nastojao osobu ili stvar podvrgnuti javnom *raisonnementu* te je političke odluke uspijevao pred instancijom javnog mnijenja učiniti sposobnim za reviziju. Danas se obratno publicitet provodi pomoću arkanske politike interesenata: on pribavlja jednoj osobi ili stvari javni prestiž i time ih čini pogodnim za aklamaciju u klimi nejavnog mnijenja."[169]

Interdependencija politički relevantnih zbivanja se razvila. Javnost je izgubila svoje jasno razgraničenje prema privatnoj sferi, kao i prema "svjetskoj javnosti". Od klasne partije nastaje neka forma "integracijske partije" koja povremeno svoje birače poziva na aklamaciju. Danas je takva partija postala vladajući tip. Za nju je odlučujuće tko raspolaže sredstvima prisile i odgoja da bi se na držanje naroda u izborima utjecalo demonstrativno i manipulativno. Partije su tako postale instrumenti za obrazovanje volje, ali ne u rukama publike nego onih koji čine partijski aparat. Time se, naravno, promijenila i uloga parlamenta. Od disputirajućeg tijela postalo je demonstrirajuće. U raspravama je osnovni cilj da se demonstrira pred javnošću partijska volja. "Na promjeni fun-

167 Vidi Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962., str. 192-193.

168 Vidi J. Habermas, *ibid.*, str. 207-209.

169 J. Habermas, *ibid.*, str. 220-221.

kcije parlamenta postaje očigledna problematičnost javnosti kao organizacijskog principa državnog poretka: iz principa kritike (koju je vršila publika) publicitet se preoblikovao u princip usmjeravane integracije (od strane demonstrirajućih instancija – uprave ili saveza, prije svega partija)."[170]

Transformacija liberalne u socijalnu pravnu državu promijenila je, kako smo vidjeli, strukturu i funkciju javnosti i svih fenomena s njom u vezi, tako da kritički publicitet stoji u stalnom proturječju s publicitetom manipulirajućih svrha. Time je Habermasova kritička analiza građanskoga društva pokazala na fenomenu javnosti one unutrašnje procese koji su doveli do sve većeg iščezavanja stvarno slobodne i kritičke funkcije ličnosti i pojedinih slobodnih grupa i postupne prevlasti institucija i države nad pojedincem. Kritička analiza građanskoga društva, osobito suvremenog, stalna je preokupacija Habermasa čemu je posvetio mnoge svoje rasprave i djela.[171]

Svoja razmišljanja o problematici filozofije historije Habermas je iznio u nekim raspravama koje su objavljene u knjigama *Teorija i praksa* (1963.), *Spoznaja i interes* (1968.) i posebno u knjizi *Prilog rekonstrukciji historijskog materijalizma* (1976.). Kada se nakon rata rasplamsala diskusija o marksizmu, a osobito o materijalističkom shvaćanju historije, Habermas u njoj sudjeluje vrlo aktivno i kritički prikazuje različita shvaćanja u toj diskusiji. Osvrće se na gledišta L. Landgrebea, H. Popitza, E. Metzkea, J. Hommesa, I. Fetschera, H. Bolnova, J. P. Sartrea i dr. i s obzirom na različita shvaćanja i marksizma i historijskog materijalizma, Habermas svoje shvaćanje formulira ovako: "Historijski materijalizam u svom izvornom obliku nije ni 'materijalistički' u smislu enciklopedista 18. stoljeća, ili pak monista s kraja 19. stoljeća, niti on polaže pravo na potpuno objašnjenje svijeta. Njega, štoviše, treba shvatiti kao filozofiju historije i teoriju revolucije ujedno, kao revolucionarni humanizam koji svoje polazište uzima iz analize otuđenja a cilj ima u praktičkom revolucioniranju postojećih društvenih odnosa, da bi zajedno s njima ukinuo i otuđenje uopće."[172] Ako ovome dodamo Habermasovu interpretaciju Marxova stajališta o potrebi ostvarenja filozofije koja se u isti mah i ukida *kao* filozofija, jer je ona kao filozofija čovjeka mogla osloboditi samo u apstrakciji a ne u realnosti, onda imamo zacrtane i neke linije vlastitih daljnjih istraživanja.

170 J. Habermas, *ibid.*, str. 227.

171 Vidi npr. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968.; *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973.; *Stichworte zur geistigen Situtation*, 1980.; *Theorie des kommunikativen Handels*, I, II, 1981. i dr.

172 J. Habermas, *Teorija i praksa*, Beograd, 1980., str. 400.

Prvi prodor u tu kompleksnu i suptilnu problematiku filozofije historije Habermas je učinio već svojim poticajnim djelom o spoznaji i interesu kao izvjesnoj prolegomeni kasnijem pokušaju rekonstrukcije historijskog materijalizma. Već u predgovoru djelu Habermas ističe ono što će biti predmetom njegovih istraživanja: situiranje i objašnjenje spoznaje ne samo kao nekoga apstraktnog procesa mišljenja i razumijevanje kompleksne društvene prakse, koja se ne može svoditi na tehnicističku interpretaciju Marxove terapije društvenog razvoja. "Analiza povezanosti spoznaje i interesa treba podržati tvrdnju da je radikalna kritika spoznaje moguća samo kao teorija društva. Ta ideja je implicirana u Marxovoj teoriji društva, pa i kad se ne može izvesti iz Marxova i marksističkog samorazumijevanja."[173]

Upućujući na razlike između Hegelovih i Feuerbachovih shvaćanja sinteze subjektivnog i objektivnog procesa prirodnog i društvenog razvoja i mišljenja i spoznaje, Habermas zaključuje da je već u svojoj prvoj tezi o Feuerbachu Marx prevladao i staro idealističko i materijalističko nasljeđe. Kad Marx glavni nedostatak dotadašnjega materijalizma vidi u tome što predmet, stvarnost shvaća samo u obliku objekta ili opažaja, a ne kao čovjekovu predmetnu djelatnost, onda "predmetna djelatnost", zaključuje Habermas, "dobiva specifični smisao konstituiranja predmetâ, koji kao predmeti prirode dijele s prirodom moment bivstva-po-sebi, a od čovjekove djelatnosti nose na sebi moment proizvedene predmetnosti. Predmetnu djelatnost Marx shvaća, s jedne strane, kao transcendentalno djelovanje; njoj korespondira izgradnja jednog svijeta, u kojemu se stvarnost pojavljuje u uvjetima objektivnosti mogućih predmeta. S druge strane Marx ono transcendentalno djelovanje vidi zasnovano u realnim radnim postupcima. Subjekt konstitucije svijeta nije neka transcendentalna svijest uopće, nego konkretan ljudski rod, pod prirodnim uvjetima reproducira svoj život. To da taj 'proces razmjene materija' uzima oblik procesa društvenog rada, proizlazi iz fizičke opremljenosti toga prirodnog bića i nekih konstanti njegove prirodne okoline."[174]

Tako se okolna priroda konstituira za nas kao objektivna priroda samo posredovanjem subjektivne prirode, čovjeka i njegova rada pa tako društveni rad "nije samo osnovna antropološka kategorija nego ujedno i teorijsko-spoznajna".[175] Analizirajući Marxove (djelomično i Engelsove) rane radove o karakteru prirode i ljudskog rada, Habermas zaključuje da se čovjek, koji proizvodi svoja oruđa za proizvodnju, upravo zato i

173 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt na Majni, 1975., str. 9.

174 J. Habermas, *ibid.*, str. 38-39.

175 J. Habermas, *ibid.*, str. 39.

razlikuje od svih ostalih živih bića jer se ljudski rod ne odlikuje "invarijantnom prirodnom ili transcendentalnom opremljenošću nego jedino mehanizmom postajanja čovjekom. Rodovsko-historijski pojam 'suštine čovjeka' raskrinkava antropologiju na isti način kao privid, kao i transcendentalnu filozofiju. Nasuprot nestalnim momentima pojedinačnih radnji, produkcija i zadovoljavanja, iz radnih procesa proizlazi, kao što je već Hegel promatrao na oruđu, nešto opće što se kumulira u proizvodnim snagama. Kako te stalne produkcije, nagomilane proizvodne snage sa svoje strane mijenjaju svijet, u okviru kojega se subjekti odnose prema svojim predmetima, ne može postojati neka čvrsta suština roda niti kao transcendentalni životni oblik niti u empirijskom obliku nekog biološki uvjetovanog osnovnoga kulturnog uzorka."[176]

Prema tome objektivna priroda je uvijek dana za određeni društveni subjekt, pa se zato i taj okvir mijenja u ovisnosti o 'subjektivnoj prirodi' koja je opet rezultat društvenog rada. Marx svakako računa s prirodom po sebi koja ima prioritet pred ljudskim svijetom. "Kao subjektivna priroda ljudi i kao objektivna priroda koja ljude okružuje, ona je međutim uvijek sastavni dio sistema društvenog rada, dakle, pocijepana na dva momenta istog 'procesa razmjene materija'. Mada teorijski-spoznajno prirodu moramo uzeti kao nešto što po-sebi-bivstvuje, mi imamo pristup prirodi samo u okviru historijske dimenzije, koja je otvorena posredovanjem procesa rada, u kojemu se priroda u obliku čovjeka posreduje sa sobom kao objektivnom prirodom, koja čini tlo i okolinu ljudskog svijeta."[177]

Društveni rad pretpostavlja raznolika oruđa za proizvodnju koja opet od svoje strane pretpostavljaju znanje proizvedeno u okviru instrumentalnog djelovanja. Zato se u odnosu na razvitak proizvodnih snaga civilizirana priroda koja se mijenja i oblikuje u proizvodnim procesima, mijenja isto tako kao i sami radni subjekti. Faktičko stanje razvitka proizvodnih snaga "definira stupanj na kojemu svaka generacija mora ponovno uspostavljati jedinstvo subjekta i objekta."[178] Promjena i razvoj proizvodnih snaga pokazuje nam također na "stanje kumulativnog procesa učenja i time određuje uvjete pod kojima nastaje novo tehničko znanje. Sâmo to znanje potencijalno je proizvodna snaga, koja preko prerađene prirode povratno djeluje na subjekt."[179]

Habermasu je stalo do produbljenijeg shvaćanja historijske prakse kao i razumijevanja spoznaje kao konstitutivnog momenta prakse. Os-

176 J. Habermas, *ibid.*, str. 41-42.

177 J. Habermas, *ibid.*, str. 47.

178 J. Habermas, *ibid.*, str. 50.

179 J. Habermas, *ibid.*, str. 51-52.

vrćući se na jednu Marxovu misao da je stvarni dio historije prirode postajanje prirode čovjekom, Habermas kaže da Marx ne kaže *kako* možemo historiju shvatiti kao nastavljanje historije prirode. Materijalistički pojam sinteze, misli Habermas, dopušta da se razvitak društvenog rada učini prihvatljivim *u isti mah* i kao historija transcendentalne svijesti. Zato misli da se filozofska osnova tog materijalizma pokazuje nedovoljnom za postavljanje nesputane fenomenološke samorefleksije spoznaje kojom bi se moglo preduprijediti pozitivističko zanemarivanje teorije spoznaje. Razlog za to Habermas misli da je redukcija akta samoproizvođenja ljudskog roda na rad. Marx, naravno, govori ne samo o proizvodnim snagama nego i proizvodnim i društvenim odnosima. Ali u njegovu djelu "nastaje neki svojevrsni nerazmjer između prakse istraživanja i ograničenoga filozofskog samorazumijevanja tog istraživanja. U svojim sadržajnim analizama Marx historiju roda shvaća pod kategorijama materijalne djelatnosti i kritičkog nadilaženja ideologija, instrumentalnog djelanja i prevratničke prakse, rada *i* refleksije ujedno; ali ono što čini, Marx interpretira u ograničenijem pojmu samokonstitucije roda jedino putem rada. Materijalistički pojam sinteze nije shvaćen dovoljno široko da bi se eksplicirao pogled u kojemu Marx ide u susret intenciji jedne – u samorazumljivom smislu radikalizirane kritike spoznaje. Štoviše, on je samog Marxa spriječio da svoj način rada shvati s tog stajališta."[180]

Habermas već tada inzistira na produbljenijem shvaćanju ne samo instrumentalnog nego i komunikativnog djelovanja koje je veoma kompleksno i koje odgovara obuzdavanju ne više vanjske prirode (instrumentalno djelovanje), nego obuzdavanju vlastite prirode. A ono je moguće ako se nasilničke institucije zamijene organizacijom društvenog saobraćanja koja je vezana jedino za komunikaciju oslobođenu vladanja. A ovo se ne obavlja putem proizvodne djelatnosti, nego putem revolucionarne djelatnosti klasa koje vode borbu.

Obje kategorije društvene prakse omogućuju ono što Marx, interpretirajući Hegela, naziva aktom samoproizvodnje roda. Zato mu se proizvodnja pojavljuje kao kretanje u kojemu se instrumentalno djelanje i institucionalni okvir pokazuju kao različiti momenti istog procesa. Međutim, ta dva momenta Marx u pojmu prakse nije dovoljno razdvojio. Proces formiranja roda ne poklapa se samo s nastankom subjekta naučnotehničkog napretka. S tim 'aktom samoproizvođenja' koji ima osnovu u društvenom proizvodnom radu, nastaje i proces formiranja koji je posredovan pomoću interakcije klasnih subjekata, bez obzira na to u kakvom su oni odnosu u pojedinim razdobljima njihove egzistencije. "Dok

180 J. Habermas, *ibid.*, str. 59.

se konstituiranje roda u dimenziji rada", zaključivao je Habermas, "pojavljuje linearno kao proces uspostavljanja i samoraslojavanja, ono se u dimenziji borbe društvenih klasa provodi kao proces podčinjavanja i samooslobađanja. U obje dimenzije svaki novi stupanj razvitka karakterizira se otklanjanjem prinude; emancipacijom od vanjske prinude prirode u jednoj dimenziji, od represija vlastite prirode u drugoj dimenziji. Put naučno-tehničkog napretka ocrtavaju epohalne novìne, pomoću kojih se korak po korak funkcionalni krug instrumentalnog djelanja odražava na razini strojeva. Time je definirana kao granična vrijednost tog razvitka: organizacija samog društva kao automata. Put formiranja društvenog procesa ne označavaju, naprotiv, nove tehnologije, nego stupnjevi refleksije, pomoću kojih se rastvara dogmatika prevladanih oblika vladavine i ideologijâ, sublimira se pritisak institucionalnog okvira i oslobađa se djelanje *kao* komunikativno. Time je anticipirana kao cilj toga kretanja: organizacija društva na isključivoj osnovi vladajuće rasprave. Bogaćenju tehnički upotrebljivog znanja, koje u sferi društveno potrebnog rada vodi potpunom supstituiranju čovjeka mašinerijom, odgovara ovdje samorefleksija pojavljujuće svijesti sve do točke na kojoj se u kritiku pretvorena samosvijest roda uopće oslobodila ideološke zaslijepljenosti. Oba razvitka ne konvergiraju; ali ipak postoji neka međuzavisnost, koju je Marx uzalud pokušavao izraziti u dijalektici proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Uzalud – jer smisao te 'dijalektike' mora ostati nerazjašnjen sve dok je materijalistički pojam sinteze čovjeka i prirode ograničen na kategorijalni okvir proizvodnje."[181]

Sva ova razmišljanja i analize, osobito problematike komunikativne djelatnosti, dovela su Habermasa do zaključka da je potrebna izvjesna rekonstrukcija historijskog materijalizma. Restauracija ne bi značila, po njemu, povratak na neko polazno stanje koje je u međuvremenu korumpirano; renesansa bi značila obnavljanje neke tradicije koja je pala u zaborav, što sve marksizmu nije potrebno. "*Rekonstrukcija* u našem kontekstu", pisao je Habermas, "znači da se jedna teorija raščlanjuje i ponovno sastavlja u jednomu novom obliku da bi se bolje postigao cilj koji je ona postavila i ... čiji poticajni potencijal, međutim, još (uvijek) nije iscrpljen."[182]

Habermas smatra da postoje ne samo veze između teorije komunikativnog djelovanja i osnova historijskog materijalizma nego se vidjelo da prilikom ispitivanja nekih problema teorije evolucije nailazimo na

181 J. Habermas, *ibid.*, str. 76-77.

182 J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt na Majni, 1982., str. 9.

probleme koji čine neophodnim komunikacijsko-teorijska razmatranja. Iako je Marx evolucijske procese učenja koji su uzrok epohalnih napredovanja lokalizirao u dimenziji tehničkoga, instrumentalnog i strategijskog djelovanja, tj. u proizvodnim snagama, može se s razlogom prihvatiti "da i u dimenziji moralnog uvida, praktičnog znanja, komunikativnog djelovanja i konsenzualnog sređivanja djelatnih konflikata ima procesa učenja koji se iskazuju u zrelijim oblicima socijalne integracije, u novim *proizvodnim odnosima* i koji sa svoje strane tek omogućuju angažman novih proizvodnih sanga."[183]

U toj sferi odnosa posebno važenje dobivaju razni obrasci racionalnosti koji se izražavaju u slikama svijeta, u moralnim predodžbama i formacijama identiteta koje osobito dolaze do izražaja u socijalnim pokretima. Posebno su zanimljivi obrasci razvitka normativnih struktura koji opisuju logiku razvitka koja je svojstvena kulturnim predajama i mijenama institucija. U svojemu razvoju promjena normativnih struktura ostaje ovisna o evolucijskim izazovima neriješenih sistemskih problema kao i o procesima učenja koji na to daju odgovor. "Drugim riječima, kultura ostaje fenomen nadgradnje iako izgleda da igra nekakvu ulogu pri prijelazu na novi stupanj razvitka, ulogu koja je prominentnija nego što su to dosad prihvaćali mnogi marksisti."[184] Izvjestan doprinos za tako obnovljeni historijski materijalizam može, po Habermasu, dati teorija komunikacije.

Bez obzira na to što, po samom Habermasu, komunikacijska teorija još uvijek nije toliko razvijena da bismo mogli u zadovoljavajućoj mjeri analizirati one simboličke strukture koje su u osnovi prava i morala nekoga intersubjektivnoga postojećeg svijeta, te identiteta ličnosti koje djeluju unutar zajedničkog kolektiva.[185] Trebalo bi precizirati i pojam razvojne logike kako bismo razumjeli i točno objasnili pojmove u ontogenezi i povijesti roda kao što su univerzalizacija i individualizacija, decentriranje, autonomizacija i refleksivizacija. Ali, bez obzira na takvo stanje jasnoće tih pojmova, Habermas inzistira na toj problematici zato što je uvjeren da te normativne strukture ne slijede jednostavnu razvojnu stazu reprodukcije nego imaju svoju internu povijest. Racionali-

183 J. Habermas, *ibid.*, str. 11-12.

184 J. Habermas, *ibid.*, str. 12.

185 Habermas je bio kritičan kada je pisao da je "sigurno da teorija komunikacije, koju imam u vidu, još nije toliko razvijena da bismo mogli dostatno analizirati simboličke strukture koje su osnova pravu i moralu, jednom intersubjektivnom konstituiranom svijetu, kao i identitetu djelatnih osoba i kolektiva koji žive zajedno. Mi smo još daleko od toga da možemo pružiti uvjerljive rekonstrukcije za ontogenetske i rodnohistorijske razvojne obrasce tih struktura" (J. Habermas, *ibid.*, str. 31).

ziranje djelovanja se ne pokazuje samo na proizvodnim snagama nego i na normativnim strukturama.

U društvenom razvoju racionaliziranje sredstava i izbor sredstava znače povećanje proizvodnih snaga, uspješno implementiranje znanja bez kojega nema poboljšavanja tehničke opremljenosti. Marx je u tome vidio motornu snagu društvenog razvitka. "Pritom treba, naravno, točnije praviti razliku između: a) struktura racionalnosti i (ponekad) logike razvitka znanja koje se može pretvoriti u tehnologije, strategije ili organizacije i u kvalifikacije, b) mehanizama koji mogu razjasniti stjecanje ovog znanja, odgovarajuće procese učenja i c) periferne uvjete pod kojima se raspoloživo znanje može uspješno implementirati. Tek ova tri kompleksa uvjeta zajedno mogu objasniti proces racionaliziranja u smislu razvitka proizvodnih snaga."[186] Za Habermasa se sada postavlja pitanje nisu li neki *drugi* procesi racionaliziranja isto toliko važni ili još važniji za objašnjenje društvene evolucije. Marx je, kaže Habermas, osim razvitka proizvodnih snaga važnim smatrao i društvene pokrete, kao što je npr. borba potlačenih klasa koju također smatra proizvodnom snagom. Ali on, smatra Habermas, između te dvije motorne snage društvenog razvoja, između tehničko-organizacijskoga napretka i klasne borbe "uspostavlja zamršenu, u svakom slučaju nedovoljno analiziranu, povezanost".[187]

Prije nego što prijeđemo na daljnje Habermasove postavke i pretpostavke, treba razgraničiti i objasniti njegovo shvaćanje racionalnosti i komunikativnog djelovanja. Za njega, za razliku od svrhovitoga racionalnog djelovanja, komunikativno djelovanje orijentirano je na slijeđenje intersubjektivno važećih normi koje povezuju recipročno očekivana ponašanja. U komunikativnom djelovanju uvijek postoje neki vrijednosni principi (istina, pravilnost) koji omogućuju konsenzus koji nosi zajedničko djelovanje. Pri strategijskom djelovanju, koje je uglavnom svrhovito racionalno, nema ovoga pozadinskog konsenzusa i konformnost nekog iskazivnja s normama pretpostavlja se u jednom drugom smislu nego pri komunikativnom djelovanju, naime kontingentno. Komunikativno se djelovanje "ne može racionalizirati ni pod tehničkim aspektom odabranih sredstava, niti pod strategijskim aspektom izbora sredstava, nego samo pod moralno-praktičkim aspektom uračunljivosti djelatnog subjekta i pod aspektom opravdanosti djelatne norme. Dok racionaliziranje svrhovito racionalne djelatnosti ovisi o akumulaciji istinitog (empirijski ili analitički istinitog) znanja, aspekt komunikativnog djelovanja sposoban za racionaliziranje nema ništa s propozicionalnom

186 J. Habermas, *ibid.*, str. 32.

187 J. Habermas, *ibid.*, str. 32.

istinom, ali ima s istinitošću intencionalnih iskazivanja i s ispravnosti normi."[188]

Ovo kategorijalno razlikovanje između svrhovito racionalnoga i komunikativnog djelovanja omogućuje, po Habermasu, razdvajanje aspekata pod kojima se djelatnosti mogu racionalizirati. Tako se racionaliziranje djelatnosti očituje ne samo u proizvodnim snagama nego i u oblicima društvene integracije. Različiti oblici racionaliziranja očituju se ne samo u svrhovito racionalnom djelovanju kao što su tehnologije, strategije, organizacije itd. nego i u posredovanjima komunikativnog djelovanja, u mehanizmima kojima se razrješavaju konflikti, u slikama svijeta, u formacijama identiteta. "Ja bih čak zastupao tezu, da je razvitak ovih normativnih struktura poticaj društvene evolucije, jer novi društveni principi organizacije znače nove oblike društvene integracije; a tek ove, od svoje strane, omogućuju implementiranje postojećih ili stvaranje novih proizvodnih snaga, kao i povećanje kompleksnosti društva."[189]

Postavlja se sada pitanje odnosa filozofije historije prema problematici socijalne evolucije. Koliko je njemu poznato, kaže Habermas, još nema takvih teorija socijalne evolucije koje nju razjašnjavaju ili ju makar primjereno konceptuiraju. S obzirom na postojeća dostignuća na tom planu on smatra da postoji samo opcija između dogmatike, trivijalnosti i pragramatike, te se odlučuje za pragmatiku. Habermas smatra da postoje četiri teorijske pretpostavke koje treba obraditi i koje se razlikuju u metodološkom pogledu, iako jedna prema drugoj ne stoje ekskluzivno.

Najprije bih, kaže Habermas, htio usvojiti teorijski zahtjev historijskog materijalizma te bi teoriju socijalne evolucije trebalo koncipirati tako da se mogu objasniti najmanje tri problema: prijelaz k visokim kulturama i time nastanak klasnih društava; prijelaz u modernu i slijedom toga nastanak kapitalističkih društava i, konačno, da se može objasniti dinamika antagonističkoga svjetskog društva.

Habermas ukratko razmatra i druge koncepcije u vezi s problematikom socijalne evolucije: teoriju djelovanja (Parsons, G. H. Mead), teoriju ponašanja i funkcionalističku teoriju. Smatrajući da svaka ima određene elemente za razumijevanje socijalnog razvoja, Habermas ipak misli da treba potražiti i konstituirati teoriju koja daje "opće formalne osobine komunikativnog djelovanja. Uvjeren sam da se danas, u osnovnim crtama, može izvesti takva teorija komunikacije. Pri tome se radi o teoriji koja postupa rekonstruktivno koja, kao logika ili lingvistika, sadrži prijedloge za rekonstrukciju općih, intuitivno ovladanih kompetencija,

188 J. Habermas, *ibid.*, str. 33-34.

189 J. Habermas, *ibid.*, str. 35.

ovdje, dakle, kompetenciju sudjelovanja u interakciji i govoru uopće. Teorija komunikativnog djelovanja koju imam na umu ima za cilj sistematsko shvaćanje i analizu najmanje sljedećih elemenata:

– '*smisla*' kao semantičke funkcije značenjski identično upotrijebljenih simbola

– *pragmatičkih univerzalija* (sistemi referencija, sistem ličnih zamjenica i tipova jezičnoga djelovanja, sistem intencionalnih izraza)

– *zahtjeva za važenjem* (istina, ispravnost odnosno primjerenost, istinitost, razumljivost)

– *modusa iskustva* (objektivnost vanjske prirode, normativnost vrijednosti i normi, subjektivnost unutrašnje prirode, intersubjektivnost jezika) i odgovarajuće regionalne modalizacije (bivstvo/privid; bivstvo/trebanje; bit/pojava; znak/značenje)

– *aspekata djelatnosti*: socijalne (komunikativne versus strategijske) versus nesocijalne (instrumentalne)

– *stupnjeva komunikacije* (simboličko posredovana interakcija, propozicionalno izdiferencirane djelatnosti; djelatno-rasterećeni diskurzivni govor)

– *razinâ normativne realnosti* (interakcije, uloge i norme, pravila stvaranja za norme)

– *komunikacijskih medija* (koji se mogu dobiti iz neke institucionalizacije) bilo izdiferenciranih modusa kognitivne, interaktivne i ekspresivne upotrebe jezika (istina, pravo, umjetnost) ili pak obrazaca strategijskog djelovanja (razmjena, borba: novac, moć)."[190]

Habermas na ovomu mjestu ne ulazi u podrobnije analize svih tih elemenata moguće komunikacijske teorije, ali smatra da se naznačenim komunikacijsko-teorijskim sredstvima mogu sistematski opisati konstitucije društva. A pod društvom Habermas podrazumijeva sve one sisteme koji preko instrumentalnih i socijalnih djelatnosti prisvajaju vanjsku prirodu putem procesa proizvodnje, a unutrašnju prirodu putem procesa socijalizacije. "Time je razgraničeno predmetno područje socijalnog, no još nije socijalne evolucije. Jer društvo, ako ga odvojimo od sistema ličnosti, ne može sâmo nositi evoluciju. Naprotiv, tek oba ova komplementa (društveni sistem i sistem ličnosti) *uzeta zajedno* čine evolucijski sposoban sistem."[191]

S takvim pretpostavkama i takvom problematikom Habermas pristupa rekonstrukciji historijskoga materijalizma, koji ne smatra samo nekom heuristikom nego i teorijom socijalne evolucije. Svoje analize započinje problematikom "društvenog rada" i "povijesti vrsta". Slažući se

190 J. Habermas, *ibid.*, str. 132.

191 J. Habermas, *ibid.*, str. 133.

s Marxom, i Habermas društveno organizirani rad shvaća kao specifičan način na koji ljudi, za razliku od životinja, reproduciraju svoj život. Ali njega interesira karakterizira li koncept društvenog rada zadovoljavajuće oblik reprodukcije ljudskog života. Smatrajući da je antropologija u posljednje doba skupila mnoge nove spoznaje o ljudskom načinu života, od primata do čovjeka, vidi se da je riječ o dugom razdoblju prepletanja organskih i kulturnih mehanizama, pri čemu na temelju niza mutacija raste veličina mozga i mijenjaju se i druga važna morfološka obilježja. S druge strane, s ovom organskom evolucijom simultano se odvija i društvena organizacija rada tako da na "pragu prema homo sapiensu ovaj organsko-kulturni mješoviti oblik evolucije ustupa mjesto isključio *socijalnoj evoluciji*".[192]

Koncept društvenoga rada u svjetlu novijih antropoloških spoznaja seže veoma duboko u prošlost nastanka i razvoja homo sapiensa, čovjeka. Već u hominida imamo početke oblikovanja društvenoga rada: muškarci stvaraju lovačke horde, raspolažu oružjem i oruđem, djeluju zajedno (kooperativna organizacija), raspodjeljuju plijen u kolektivu. Marxov koncept društvenoga rada pogodan je, po Habermasovu mišljenju, za razgraničenje života hominida od načina života primata. Ali nije dovoljan za razumijevanje specifično ljudske reprodukcije života. Jer tek ljudi, a ne hominidi, razbijaju onu društvenu strukturu koja je nastala u carstvu kralješnjaka: "jednodimenzionalni poredak, u kojemu je svakoj životinji tranzitivno određen jedan i samo jedan status".[193] A za taj ljudski način života, bilo je potrebno tokom dugog niza godina stvaranje porodične strukture života. Prema tome, datiranje postojanja i stvaranja života koji možemo nazvati ljudskim počinje tek od vremena kada je ekonomiju lova dopunila porodična društvena struktura. Ona mijenja status muškarca i žene kao i mogućnosti daljnje diferencijacije rada i odnosa. A za sve to bio je potreban potpuno izgrađeni jezik. "Smijemo pretpostaviti da je tek u strukturama rada i jezika došlo do razvitaka koji su vodili do specifično ljudskog oblika reprodukcije života i time do polazišta socijalne evolucije. *Rad i jezik su stariji od čovjeka i društva.*"[194]

Historijsko materijalistički bi to značilo da je koncept društvenoga rada fundamentalan, ali specifično ljudski način života možemo zado-

192 J. Habermas, *ibid.*, str. 147.

193 J. Habermas, *ibid.*, str. 149.

194 J. Habermas, *ibid.*, str. 151. Ja bih radije formulirao da je proces nastanka rada i jezika proces nastanka i čovjeka. Najjednostavniji i najprimitivniji oblici rada i jezika već su i najjednostavniji i najprimitivniji oblici nastajanja čovjeka. Koliko se god u tim veoma dugim razvojnim stupnjevima miješalo životinjsko i ljudsko, ipak od tih vremena to već nije životinja, ali niti razvijenija ljudska zajednica.

voljavajuće odrediti tek kad koncept društvenoga rada povežemo s principom porodične organizacije. Pravila komunikativne djelatnosti, dakle intersubjektivno važeće i ritualno utvrđene norme djelovanja, ne mogu se svoditi na pravila instrumentalne ili strateške djelatnosti. "Produkcija i socijalizacija, društveni rad i briga za mlade jednako su važni za reprodukciju vrste; fundamentalna je, stoga, porodična struktura društva, koja upravlja i *jednim i drugim*: integracija izvanjske kao i unutrašnje prirode."[195]

Nakon ovih razmatranja, Habermas prelazi na problematiku dviju osnovnih postavki historijskog materijalizma: na teoriju nadgradnje i na dijalektiku proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa.

Već smo vidjeli u ovom mojemu djelu koliko je bilo kontroverza u vezi s Marxovom koncepcijom odnosa baze i nadgradnje, te se i Habermas ukratko osvrće na one najvažnije, ustvrdivši da se ipak u vezi s ovisnosti nadgradnje o bazi mislilo najprije na kritičku fazu, fazu dubljih društvenih promjena u kojoj društvo prelazi na novi stupanj razvitka. Habermas, međutim, smatra da ovaj koncept nije uopće tako jasan i nedvojben kako se uglavnom dosad mislilo. Proizlaženje proizvodnih odnosa iz razvoja proizvodnih snaga nije tako jednostavni mehanizam te se mora ponajprije razdvojiti razinu komunikativnog djelovanja od razine instrumentalnoga i strateškog djelovanja koja su uključena u društvenu kooperaciju. U osnovi ostaje nejasno u čemu se sastoji razvojni mehanizam koji bi mogao razjasniti evolucijske inovacije. Mehanizam učenja koji uvijek slijedi razvoj društvenog rada i ujedno ga potiče, ne može dovoljno razjasniti nastale probleme u društvenoj evoluciji. "Uvođenje novih oblika socijalne integracije, na primjer zamjena rodbinskog sistema državom, zahtijeva znanje moralno-praktičke-vrste – a ne tehnički-upotrebljivo znanje, koje se može implementirati u pravila instrumentalnoga i strategijskog djelovanja; ono zahtijeva ne proširenje naše kontrole nad vanjskom prirodom već znanje koje se može utjeloviti u strukturama interakcije, jednom riječju: proširenje društvene autonomije nasuprot unutrašnje, naše vlastite prirode."[196]

Zato Habermas misli da napredak i razvoj proizvodnih snaga dovodi do veoma diferenciranog procesa rada i same organizacije rada. Međutim, kognitivni potencijal koji je ugrađen u to "podruštvljenje proizvodnje" nema nikakve strukturalne sličnosti s onom moralno-praktičnom sviješću koja vodi takvim preobražajima kao što je revolucioniranje građanskoga društva. Naglašavajući upravo promjene u komunikativnom djelovanju promjenom moralno-praktične svijesti, Habermas priznaje

195 J. Habermas, *ibid.*, str. 152.

196 J. Habermas, *ibid.*, str. 160.

da je poradi povećanja proizvodnih snaga došlo do sistematskih problema koje kapaciteti upravljanja rodbinski organiziranih društava nisu mogli riješiti. To je dovelo i do narušavanja poretka prvobitne zajednice – što je npr. očigledno u Polineziji i u Južnoj Africi. "Ali za velike endogene poticaje razvitku koji su doveli do nastanka prvih velikih kultura ili do nastanka europskoga kapitalizma, neki spomena vrijedan razvitak proizvodnih snaga nije bio uvjet nego posljedica. U ovim slučajevima razvoj proizvodnih snaga nije mogao dovesti do evolucijskoga izazova."[197]

Habermas smatra da je preporučljivo praviti razliku i između potencijala raspoloživog znanja i implementiranja toga znanja. Jedan određeni kognitivni materijal je temelj za društvene podjele rada koje obrazuju strukture, kao npr. između lovaca i skupljača, zemljoradnika i stočara, između sela i gradskih obrtnika, obrta i industrije itd. Taj endogeni rast znanja je, dakle, neophodni uvjet socijalne evolucije. Da bi Marxova teza o pojavi novih društvenih odnosa i nove društvene formacije bila prihvatljiva, potrebno je ustvrditi da porast proizvodnih snaga rezultira tek kad je nastao novi institucionalni okvir.

"Ova rasprava je dovela", zaključuje Habermas, "do privremenog rezultata:

– da sistemski problemi koji se ne mogu riješiti bez evolucijskih inovacija nastaju u baznoj oblasti jednog društva

– da svaki viši način proizvodnje znači novi oblik socijalne integracije, koji se kristalizira oko nove institucionalne jezgre

– da se endogeni mehanizam učenja brine za skupljanje kognitivnog potencijala, koji može biti korišten za rješenje sistemskih problema koji prouzrokuju krize

– no da ovo znanje može biti implementirano tek slijedom razvoja proizvodnih snaga, kad je učinjen evolucijski korak k novomu institucionalnom okviru i k novom obliku socijalne integracije."[198]

Sad se, međutim, postavlja pitanje *kako* dolazi do toga koraka. Deskriptivni odgovor historijskog materijalizma da to nastaje putem socijalnih konflikata, preko socijalnih pokreta i političkih sukoba, klasnih borbi itd. nije dovoljan. Samo *analitički* odgovor može objasniti zašto dolazi do novoga socijalnoga koraka i zašto socijalne borbe dovode do novih oblika socijalne integracije, a time i do novoga stupnja razvitka društva. "Odgovor koji bih ja predložio glasi: rod uči ne samo u dimenziji tehnički primjenjivog znanja, odlučujućoj za razvitak proizvodnih snaga, nego i u dimenziji moralno-praktične svijesti, presudnoj za interakcijske strukture. Pravila komunikativnog djelovanja razvijaju se

197 J. Habermas, *ibid.*, str. 161.

198 J. Habermas, *ibid.*, str. 162.

tako u reakciji na promjene u oblasti instrumentalnog i strateškoga djelovanja, ali ona pri tome slijede *vlastitu* logiku."[199]

I ovdje su Habermasova razmišljanja u suprotnosti s većinom marksista kad upozorava da je razvoj proizvodnih snaga važna, ali za periodizaciju glavnih oblika društvenih odnosa, ekonomsko-društvenih formacija, nije odlučujuća dimenzija društvenog razvitka. Samo razvoj tehnike ne daje nam dovoljnu osnovu za razgraničenje društvenih formacija. Upozoravajući na neke druge mogućnosti objašnjenja toga važnoga društvenog fenomena, Habermas zaključuje da je "informativnije različite načine proizvodnje određivati direktno preko proizvodnih odnosa, a *promjene kompleksnosti* nekog društva analizirati u *ovisnosti* o njegovu *načinu proizvodnje*."[200]

I pri primjeni ovoga koncepta postoje mnoge teškoće, priznaje sasvim otvoreno Habermas. Razmatrajući marksistički koncept o šest univerzalnih načina proizvodnje, primjećuje kako postoje mnogi još neriješeni problemi s obzirom na taj koncept. Tako se još nije došlo do definitivnog zaključka što je azijski način proizvodnje, je li razdoblje feudalizma opća karakteristika društvenog razvitka ili samo europskog, kako arhaične kulture razlikovati od razvijenih visokih kultura. Nadalje, postoje i mješovita društva, jer uglavnom ne postoje čiste formacije društvenog razvitka. Jednako su tako prisutni problemi razjašnjenja tzv. postindustrijskih modernih društava, što znači i kako razumjeti moderni kapitalizam koji je reguliran državnim intervencijama i označuje li on posljednju fazu staroga ili prijelaz k novomu načinu proizvodnje.

Na temelju svih ovih primjedaba, prigovora i upitnika Habermas ipak ne misli da je pogrešna sama teorijska osnova. "Mislim da se ta alternativa danas ne smije *tako* postaviti. Vjerojatno pojam načina proizvodnje nije pogrešan ključ za logiku društvenog razvitka, već ključ koji još nije dovoljno izbrušen."[201]

S obzirom na to što razvoj društva pokazuje i različite stupnjeve i oblike socijalne integracije, Habermas preporučuje da se razlikuje: a) opće strukture djelovanja, b) struktura slike svijeta ako one određuju moral i pravo i c) strukture institucionaliziranog prava i obvezujućih moralnih predodžaba. Te razine socijalne integracije pokazuje za neolitska društva, rane visoke kulture, razvijene visoke kulture i u moderni.[202]

---

199 J. Habermas, *ibid.*, str. 162-163.

200 J. Habermas, *ibid.*, str. 164.

201 J. Habermas, *ibid.*, str. 167.

202 Vidi J. Habermas, *ibid.*, str. 172-173. Nakon ovih postavki Habermas pokazuje do kakvih se rezultata dolazi u primjeni tog koncepta na teoriju socijalne

Zadržavajući se na analizi nastanka države i klasnog društva, objašnjavajući te fenomene na osnovi dosad iznijetih stavova i koncepcija, Habermas smatra da se na taj način može objasniti kako u socijalnoj evoluciji postoje i razvoji koji teku u suprotnome smjeru: naime kumulativni proces učenja bez kojega se ne može shvatiti i objasniti socijalna evolucija i eksploatacija čovjeka koja nastaje u klasnim društvima. "Ako procese učenja prihvatimo ne samo za dimenziju tehnički upotrebljivog znanja nego i za dimenziju moralno-praktične svijesti, utvrdit ćemo stupnjeve evolucije i za proizvodne snage i za oblike socijalne integracije. Međutim, mjera eksploatacije i represije ni u kojem slučaju nije u obrnutom odnosu prema ovom stupnju razvitka. Socijalna integracija koja se provodi preko rodbinskih odnosa i koja se u konfliktnim slučajevima osigurava preko prekonvencionalnih pravnih institucija spada, razvojnologički promatrano, u niži stupanj nego socijalna integracija koja se provodi preko vladarskih odnosa i koja se u konfliktnim slučajevima osigurava preko konvencionalnih pravnih institucija. Usprkos ovomu napretku, izrabljivanje i podčinjavanje, što se *nužno* prakticira u političkim klasnim društvima, mora se ocjenjivati kao nazadak u usporedbi s neznatnijim socijalnim nejednakostima koje *dopušta* rodbinski sistem. Budući da je tome tako, klasna društva ne mogu strukturalno zadovoljiti potrebu za legitimacijom koju ona sama stvaraju. To je upravo ključ za socijalnu dinamiku klasne borbe. Kako objasniti tu *dijalektiku* napretka?"[203]

Habermas misli da se to pitanje može rješavati samo ako uzmemo u obzir ne samo tehničku osnovu i ekonomske odnose nego i ostale kompleksne sfere komunikativnog djelovanja, pri čemu stupnjevi učenja ne samo u tehničkoj sferi nego i sferi moralno-praktične savjesti čine ne samo proširene prostore za opcije nego i nova problemska stanja. "Viši stupanj razvitka proizvodnih snaga i socijalne integracije, doduše, oterećuje od problema koji su postojali u društvenoj formaciji koju se nadraslo; ali problemi koji se pojavljuju na novom stupnju razvitka mogu biti još intenzivniji, ako se uopće mogu usporediti s onim starima."[204]

Habermas je u vezi s ovim svojim shvaćanjima uvijek uzimao u razmatranja i mnoga suprotna gledišta te su njegove diskusije s drugim evolucijsko-teorijskim shvaćanjima – strukturalizam, neoevolucionizam, sociološki funkcionalizam – gotovo paradigma kritičke, produbljene ali i tolerantne, kulturne diskusije i kritike. Isto to vrijedi za Habermasove

---

evolucije, pri čemu odabire problem nastanka klasnih društava, oslanjajući se na djelo K. Eldera, *Entestehung staatlich organisierter Gesellschaften* (1976.).

203 J. Habermas, *ibid.*, str. 179-180.

204 J. Habermas, *ibid.*, str. 180

analize modernoga kapitalizma, otkrivanja njegovih sistemskih proturječja, uspjeha i neuspjeha, kao i za njegova kritička razmatranja drugih koncepcija o tzv. postindustrijskom društvu i njegovim mogućnostima. Habermas je jedan od najdubljih dijalektičkih mislilaca u suvremenoj filozofiji te mu je kao dijalektičaru više nego jasno ono što je još Marx tako pregnantno izrazio, da dijalektičko mišljenje unosi u pozitivno razumijevanje postojećega stanja jednog društva ujedno i razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti, jer svaki postali oblik shvaća u toku kretanja, pa prema tome i po njegovoj prolaznoj strani. Habermasove analize tih danas krucijalnih socioloških, političkih, i socijalnofilozofskih pitanja moramo izostaviti, zadovoljavajući se s jednim od njegovih zaključaka.

U članku "Što danas znači kriza?", objavljenom također u djelu o rekonstrukciji historijskog materijalizma, Habermas je pisao: "Ako između normativnih struktura, koje danas još imaju izvjesnu snagu, i političko-ekonomskog sistema nema dovoljno suglasnosti, mogle bi se motivacijske krize ipak izbjeći izdvajanjem kulturnog sistema – kultura bi onda bila neobvezatna dokolica ili predmet profesionalnog znanja. Upravo ovaj izlaz bio bi zatvoren kad bi temeljna uvjerenja komunikativne etike i iskustveni kompleksi kontrakultura, u kojima se utjelovljuje postauristička umjetnost, postigli snagu određujuću i motivirajuću za tipične procese socijalizacije. U prilog toj slutnji, u svakom slučaju, govore neki sindromi ponašanja koji se šire među mladeži: *ili* povlačenje kao reakcija na pretjerane zahtjeve resursima ličnosti, *ili* protest kao posljedica autonomne ja-organizacije, koja pod danim uvjetima ne može biti beskonfliktno stabilizirana. Na *aktivističkoj* strani nalaze se: studentski pokret, revolti srednjoškolaca i učenika u privredi, pacifisti, Women's Lib; *retreatističku* stranu reprezentiraju hipici, Jesus-People, supkultura droga, fenomeni smanjene motivacije u školama itd. U ovim oblastima bi prije svega trebalo preispitati našu tezu da kasnokapitalističkim društvima prijeti legitimacijski raspad."[205]

Habermas je, kao i ostali predstavnici Frankfurtskoga kruga, svojim analizama suvremene civilizacije, svojim kritičkim razotkrivanjem depersonalizirajućega karaktera suvremenoga manipulativnog društva jako mnogo pridonio i mladim generacijama u kritičkom sagledavanju njihova vlastitog položaja. Međutim, u konkretnoj praksi lijevog pokreta u šezdesetim godinama, došlo je do oštrih divergencija ne samo unutar samog pokreta nego i njegova avangardnog dijela i Habermasa. U ocjeni revolucionarnog momenta, mogućnosti izazivanja revolucionarne situacije, kao i načina provođenja same akcije, Habermas je uputio

205 J. Habermas, *ibid.*, str. 327-328.

studentskom pokretu izvjestan broj kritičkih refleksija i ograda, izazivajući time dijalog i više ili manje vehementno reagiranje.[206]

Habermas je, kako smo vidjeli, originalan mislilac i vrstan analitičar i pripada danas među najkreativnije teoretičare na području filozofije i socijalnih znanosti. Njegova teza da se ne može ostati u granicama 19. stoljeća, pa makar se ticalo i tako grandiozne figure kao što je bio Marx, ne samo da je logična i opravdana nego ju prakticira i izvjestan broj drugih kreativnih mislilaca. Zato je i njegov pokušaj "rekonstrukcije" historijskog materijalizma i razvijanja teorije komunikativnog djelovanja važan prilog daljnjem promišljanju filozofskohistorijske problematike. Djelo je veoma poticajno, a i samom Habermasu je, kao kritičkom misliocu i vrsnom dijalektičaru, jasno da su mnoga pitanja otvorena i da će biti potrebne i mnoge daljnje "rekonstrukcije".

Ernst Bloch

Velika, zanimljiva ali i kontroverzna figura Ernsta Blocha nije još svestrano ocijenjena ne samo od marksističke nego i od svjetske filozofije našega vremena. Vidjeli smo da je građanska filozofija, u svojim naporima da uspostavi ponovno dignitet filozofske misli, koji je nekad bio ostvaren s takvom misaonom snagom u njezinu klasičnom razdoblju, doživjela isto tako različitu sudbinu kao i marksistička u raznolikim pokušajima da odgovori duhu i potrebama vremena. I u jednom i u drugom slučaju filozofski mislioci nisu mogli izbjeći historijsku uvjetovanost koja, međutim, nikad nije bila jednoznačna ili jednosmjerna, nego je ovisila i o historijskom toposu, kao i o historijskom kronosu. A oni su u ovom našem stoljeću bili i jesu toliko različiti, svojevrsni, da se ne mogu uopće svesti na jednu dimenziju, ako, naravno, ne želimo upasti u toliko pojednostavnjenu apstrakciju da nam ona ništa ne može objasniti. Zato ćemo vidjeti koliko se i Blochova filozofija i filozofija historije razlikuje od drugih teorijskih koncepata iako je, općenito uzevši, pripadao marksističkoj struji filozofije.

Ernst Bloch (1885.–1977.) rođen je u Ludwigshafenu na Rajni. Studirao je u Würzburgu, a doktorirao je radom o H. Rickertu i o problemu moderne spoznajne teorije. Nakon toga živi kao slobodni pisac u Berlinu i Heidelbergu; tamo pripada krugu oko Maxa Webera kao i njegov prijatelj G. Lukács. Za vrijeme Prvoga svjetskog rata kao pacifist emigrira u Švicarsku gdje i piše svoje prvo važno djelo *Geist der Utopie* (*Duh*

206 Habermasove stavove kao i odgovore nekih predstavnika nove ljevice vidi u: *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt na Majni, 1968.

utopije). Između dva rata živi ponajviše u Berlinu, ali i putuje po raznim zemljama (Italija, Francuska, sjeverna Afrika), a nakon dolaska Hitlera na vlast emigrira na kraju u SAD (1938.) gdje ostaje do 1949. godine. Te godine se vraća u Istočnu Njemačku i ostaje kao profesor filozofije na sveučilištu u Leipzigu do 1961.; tada odlazi u Zapadnu Njemačku (sveučilište u Tübingenu) zbog grubih napada koje je doživio u Leipzigu, kad je bio i uklonjen sa svih akademskih funkcija.

Dosad smo vidjeli da se marksistička filozofija, posebno u glavnih predstavnika na Zapadu, ponajviše iscrpljivala u razradama problematike čovjeka i historije. Materijalističko shvaćanje historije, dakle nova koncepcija historijskog razvoja i bivstva historijskog, bila je opravdano u središtu pažnje. Linija koju bismo mogli započeti s A. Labriolom i donekle G. V. Plehanovom i nastaviti s mladim Lukácsem i K. Korschom, svoje je najzrelije domete postigla u već prikazanim predstavnicima Frankfurtske škole, nekoliko francuskih marksista kao i članova zagrebačke grupe filozofa oko časopisa *Praxis*.

Bez obzira, međutim, na to koliko je ta struja marksizma bila historijski opravdana i izvršila ujedno i najdublje teorijske prodore u ljudsko i historijsko, ipak ostaje samo privid da je time marksistička filozofija riješila bitna ontološka pitanja ili da se ontologija utopila u antropologiju ili filozofiju historije. Ni moderni materijalizam, Marxove provenijencije, ne može kao niti bilo koja druga filozofija ustuknuti pred problemom: priroda-čovjek, te je problem prirode isto tako kao i problem historije kamen kušnje za svaku filozofiju. Ako je marksizam u kategoriji prakse pronašao glavni ključ i za razumijevanje ove relacije, i time upozorio na osjetilni karakter ne samo prirode nego jednako tako i čovjeka – nije time jedna strana tog odnosa, priroda, stavljena u zagrade kao nešto irelevantno, "ništa", puki objekt itd. Jednom riječi, bitni problem sveg tog razmatranja ostaje: je li moguće govoriti o dijalektici historije, dijalektici ljudske prakse a da je tome rigorozno suprotstavljena neprijateljska, antidijalektička, mehanicistička mrtva priroda?

Ovo su i Blochova razmišljanja kada, slijedeći Engelsa, veoma često polemizira protiv mehaničkoga materijalizma, kao u potpunosti prekratke vizije stvarnosti. Bloch kritizira te materijaliste ne samo zato što nisu imali uvida u novu stvarnost "historijske materije" nego što su smatrali da se fizikalnim zakonima može objasniti i priroda i čovjek. Navodeći Engelsove riječi da ćemo jednom sigurno i mišljenje "reducirati" na molekularna i kemijska gibanja, ali da je ipak pitanje je li time suština mišljenja iscrpljena! – Bloch piše da navodnike uz riječ reducirati ne bi s više ironije stavio niti Dubois-Reymond sa svojim "Ignoramus et ignorabimus". Jednako tako ne bi niti jedan spiritualist trijumfalnije to napisao, a Engels međutim nije zapao ni u ignorabimus ni u

onostrane idealističke spekulacije. Engels je prema Blochu s puno prava i argumentiranosti kritizirao mehanicističke pokušaje da se sve svede na mehanička gibanja i time ne vidi i negira karakter drugih oblika kretanja. "Kretanje postaje promjena, već zbog toga ne može kvantiteta biti materiji trajno bitna, jer ona prelazi u kvalitetu i u 'više oblike kretanja'. Na taj način Engels ne uspostavlja nikakvu antifiziku, pa ni antibiokemiju, ali svakako historiju razvoja materije, pri čemu ne ostaje ni kamen na kamenu i na kraju uopće nikakav kamen."[207]

Na prije postavljeno pitanje je li uopće moguće govoriti o dijalektici historije bez odgovarajuće dijalektike prirode, Bloch odgovara, ne bježeći od toga temeljnog problema, negativno. Ako je čovjek dio prirode, a ne samo društva, zar je moguće da su te dvije sfere bivstva u potpunosti disparatne? Zar je moguće pretpostaviti proizlaženje čovjeka iz prirode, ili ga shvatiti kao jedan stupanj razvoja, a da nisu vezani nikakvim zajedničkim kategorijama, zakonima, fenomenima? Zar je materijalnost prirode apsolutno različita od materijalnosti čovjeka, dok njegova osjetilna, materijalna praksa, njegovo praktično djelovanje na prirodu i praktično mijenjanje prirode dovoljno pokazuje da se ne može raditi o apsolutnoj različitosti i suprotstavljenosti, jer onda niti taj praktični moment, ljudska praksa, ne bi jednostavno bio moguć?

Bloch je kao najprimjereniji odgovor za jednoga materijalistički usmjerenog mislioca, u ovom slučaju marksističke provenijencije, našao u Engelsovim nastojanjima, a i u Marxa se nalazi pokoja misao u tom smjeru, da u sveobuhvatnoj dijalektičkoj koncepciji svijeta nađe rješenja, barem principijelna za ovaj temeljni problem. Jednako tako, da jedino u dijalektici prirode ili dijalektici u prirodi nađe ključ i osnovu za moguću dijalektiku čovjekove historije, a možemo reći i za samu pojavu čovjeka. Zato se "dijalektički materijalist snažnije otisnuo od tla stare mehanistike nego spiritualist, time što je zastupao dijalektiku i u anorganskom; on je posvuda postao saveznik elanu materije, onom eksplozivnom u *dijalektičkoj* materiji."[208]

Marx je svojim historijskim materijalizmom razotkrio nove dimenzije stvarnosti, pokazao da se osnova i korijen čovjeka ne može više tražiti samo u prirodi nego u čovjekovoj praksi, samom čovjeku. Ali to je ujedno moguće razumjeti samo ako se ne pravi nepremostiva barijera između prirode i čovjeka, ako se ne zapada ili u uvijek insuficijentni dualizam ili pluralizam, ili spiritualizam kojemu materijalno ostaje uvijek nerješiva enigma. "Nejasni subjekt fizičkoga *kretanja* uzdiže se do

207 Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt na Majni, 1972., str. 310.

208 E. Bloch, *ibid.*, str. 310.

jasnog subjekta ljudskog *rada*; dijalektika prirode preskače u dijalektiku čovjekove historije; život kao i mišljenje su oblici kretanja jedne više kvalificirane materije, a duh nije nešto totalno drugo, pogotovo ne dualistički suprotstavljeno, nego njezin 'najviši cvijet'."[209]

Blochu je, kako vidimo, stalo do toga da shvati cjelinu, da u svoje dijalektičko razmišljanje unese ne samo dio bivstvujućega, možemo čak kazati njegov manji dio, iako za nas najvažniji dio – ljudsku historiju, čovjekovo djelo, nego bivstvujuće kao takvo. Jer isto tako kao što nam kategorija čovjekove prakse otvara prozore i horizonte u drugu stranu bivstvujućeg – prirodno, isto tako nam dijalektika toga prirodnog omogućuje razumijevanje mogućnosti historijske dijalektike. Nije ona deus ex machina, bez svojega općeg i šireg supstrata, bez svojih prirodno-historijskih pretpostavaka. Nije dijalektika nastala s pojavom čovjeka, jer bi tako i sama pojava čovjeka bila neobjašnjiva. Blochovo nastojanje da teorijski prevlada mogući dualizam i u samoj marksističkoj interpretaciji bivstva, kao i zbog svoje duboke prožetosti antropološkom i filozofsko-historijskom problematikom, pripada među najvažnija ostvarenja *treće* struje unutar marksističke filozofije koja prevladava dogmatičnost, skučenost, deformiranost i siromaštvo prve, kao i jednostranost veoma važne druge linije o kojoj je bilo riječi. Blochova ontološka i dijalektička istraživanja ne idu za tim da stvore tradicionalni sistem apstraktne ontologije i filozofije. Njegova filozofska istraživanja prirode, materije kao fundamenta i čovjekova bivstva, pa prema tome i njegove prakse, imaju bitnu intenciju objasniti mogućnost i stvarnost posebnoga kozmičkog fenomena – čovjekove prakse, čovjekova stvaralaštva. Njegova "ontologija", dijalektika, u službi je ljudskoga, historijskog i humanog, a ne nekoga mističnog ili transcendentnog apsoluta koji se nadređuje čovjeku i sputava njegove stvaralačke energije.[210]

---

209 E. Bloch, *ibid.*, str. 308. U svom djelu *Experimentum Mundi* Bloch je to ovako izrazio: "Dijalektika postoji u prirodi zato jer je ona također procesno, naročito neriješeno i nezavršeno područje" (E. Bloch, *Exp. M.*, Frankfurt na Majni, 1975., str. 218).

210 Nalazeći u dijalektici prirode osnovu mogućnosti dijalektike historije, Bloch je mnogo pažnje posvetio analizi dijalektičkih momenata i principa u vezi s prirodnim zbivanjima. Čim se filozofski akceptira koncept "historije prirode", a to je već znanstveno ne jednom dokazana činjenica, filozofija mora dati odgovore na problem oblika i suštine toga razvoja. Dijalektika je odmah u središtu problematike jer je dijalektika prvenstveno i teorija razvitka. Zato posvećujući mnogo pažnje osnovnim dijalektičkim kategorijama, Bloch naglašava, s punim pravom, da ostajanje samo na problematici i konstataciji prožimanja suprotnosti još uvijek ne bi bio dostatan dijalektički stav, bez odlučne koncepcije odnosa kvantitativnih i kvalitativnih promjena. Jer kretanje nije samo promjena mjesta nego je na nadmehaničkim područjima i promjena kvalitete.

Ali što je taj supstrat objektivno-realne dijalektike, ako nije duh kao u idealističkim sistemima, ni materija u mehanicizmu ili onoj koncepciji kojoj je procesualno i dijalektičko u materiji samo ukrasni pridjevak i na kraju trivijalnost, pita se Bloch. I zato, čim pomislimo na pojam materije, moramo se ne samo prisjetiti Hegelove dijalektike "nego jednako tako, napokon, recepcije *pojma materije*, kakav je ostao još od Aristotela i od aristotelovske ljevice, od Avicene, Averroesa. Jer Aristotel je odredio materiju, doduše, prema njezinim utjecajima, i kao ono što remeti red, kao slučajno i bolje: kao neumitno kata to dynaton, a to je kao mjera bilo kojega mogućeg. Ipak je on definirao materiju uglavnom kao dynamei on, to jest kao bivstvo-u-mogućnosti, a time je započeo s jednom krajnje skliskom centralnom kategorijom kao što je objektivno-realna mogućnost, koju se i do danas tako malo razumije."[211]

Ovom problemu posvećuje Bloch s pravom mnogo pažnje. Određenje materije kao bivstva-u-mogućnosti značilo je shvatiti materiju ne samo kao otvorenost, o čemu će još biti riječi, nego upozoriti na kategoriju koja je, kako sam Bloch kaže, tretirana u historiji filozofije veoma maćehinski. Ona je ujedno kategorija, toliko inače važna u filozofiji historije, koja je među pojmovima što su bili filozofski brušeni i razrađivani, koja je ostala najneodređenija. "Lako je vidjeti", pisao je u svojemu glavnom djelu, "kako se još mnogi list može okrenuti. Još-Ne živi posvuda, toliko toga u čovjeku još nije svjesno, toliko toga u svijetu još nije nastalo. Međutim, ne bi bilo ni jednog ni drugog Još-Ne, kad se ne bi moglo kretati u mogućem i okrenuti se njegovoj otvorenosti. Pa ipak se moguće-bivstvo još zapanjujuće slabo promislilo, shvatilo. Kategorija mogućega, iako je tako dobro poznata i svaki čas upotrebljavana, logički je bila Crux. Ta kategorija je među pojmovima, koji su tokom stoljeća filozofski razrađivani i izoštreni, svakako dosad ostala najneodređenija."[212]

Važnost te kategorije uočavaju i mnogi drugi filozofi, iako su im rješenja često dijametralno suprotna. A ipak se bez te kategorije u biti ne može razumjeti ljudsko i historijsko. Dok ovom problemu npr. N. Hart-

---

211 E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, str. 449-450. U dopunskoj publikaciji sveukupnom izdanju svojih djela Bloch je ovako interpretirao taj problem: "To moguće se pretpostavlja, a materija je supstancija objektivno-realno mogućeg. Ona nije stoga samo ono što ograničava, što postavlja vozni red, nego je ona dalje, u trećem određenju Aristotela, kolijevka sveg mogućeg uopće, dynamei on, bivstvo-u-mogućnosti. Materija sama nije završena, ona je dakle materija prema naprijed, otvorena je, ima nesagledivu karijeru pred sobom, u koju smo mi uključeni, ona je supstancija svijeta. Svijet je eksperiment, koji ta materija pomoću nas sa samom sobom pravi" (E. Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, Frankfurt na Majni, 1978., str. 281).

212 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, Frankfurt na Majni, 1959., str. 278.

mann posvećuje omašno djelo, u kojemu želi pokazati i dokazati da realno moguće ne postoji, egzistencijalist N. Abbagnano ga smatra temeljnim za razumijevanje ljudske slobode, dotle npr. marksistička filozofija nije zapažala da se o problematici historijskog determinizma ne može suvislo raspravljati bez inkorporiranja te problematike u cjelinu analize. Abbagnano je također s pravom pisao da je kategorija mogućnosti ona kategorija koju filozofi najviše upotrebljavaju, ali je filozofija najmanje priznaje. Ona se, dapače, najčešće ignorira ili čak negira u težnji da dosegne apsolutnost.[213]

I tako, dok je N. Hartmann u svojim iscrpnim analizama u djelu *Möglichkeit und Wirklichkeit* dolazio do odgovora što ga je već imao antički Diodoros Kronos, tj. da je u realnom bivstvu, a ono obuhvaća i područje duhovnoga i historijskog, mogućnost identična sa stvarnim, tj. da sve ono što se zbilo moralo se tako i zbiti, a to znači da realnim bivstvom ovlada nužnost a ne mogućnost, dotle je Abbagnano zaključio da je mogućnost uopće pretpostavka ljudske slobode. Jer, za njega je sloboda izbor, a izbor je moguć samo tada kada postoje različite mogućnosti na temelju kojih se izbor obavlja.

Bloch je u svojim radovima na mnogim mjestima posvetio kategoriji mogućnosti mnogo prostora, a mogli bismo i reći da ta problematika, toliko važna za filozofsko razumijevanje povijesti, s još drugim kategorijalnim nizom koji iz ovih analiza slijedi, čini i najvažniji dio Blochovih ontoloških preokupacija. Vidjet ćemo i kasnije da upravo u fundiranju te kategorije, i problematike povezane s njom, imamo osnovu razumijevanja i temeljnog Blochova problema utopijskog.

Cjelokupna Blochova intencija jest da uputi i pokaže da ne bi bila moguća nikakva praksa, a to znači ni historija, kad bi svijet bio zatvoren, potpuno fiksiran, jednom zauvijek završen. Ovdje treba tražiti izvore Blochovih razmišljanja, kao i daljnjih izvoda i zaključaka. Svijet je zapravo proces, u kojemu ono što je stvarno prelazi u moguće, a mogu-

---

213 Abbagnano je u svojemu djelu o mogućnosti i slobodi pisao: "Najpreča zadaća današnje filozofije jest da otpočne analitičko ispitivanje te kategorije i problema koji su joj implicitni, da bi tako pripremila neophodne instrumente za filozofsko istraživanje u njegovoj povezanosti s drugim tipom ili pravcem istraživanja. Filozofija koja se ukorjenjuje u toj kategoriji i uzima je za vodiča i temelj, neće biti nikada apsolutistička ni totalitarna filozofija koja traži da iscrpe istraživanje definitivnim razjašnjenjem svih problema. Neće biti ni negativna, odnosno odričuća filozofija, koja prepušta čovjeka bez obrane toku događaja i inerciji tradicije. Bit će to, radije, filozofija koja poznaje svoje granice i koja ne obećava ono što ne može izvršiti: kritička filozofija, koja je uvijek spremna da ispravi svoje zaključke i da preispita svoje rezultate; filozofija koja se neće igrati magičnim formulama, nego će se suočiti sa stvarnim problemima, s namjerom da dade stvarna rješenja" (N. Abagnano, *Mogućnost i sloboda*, Beograd, 1967., str. 195).

će je svako parcijalno-uvjetovano. "Naravno, ni iznutra ne bi ništa bilo, kad bi vanjsko bilo potpuno nepronično. Napolju je međutim život isto tako malo završen kao u Ja, koje radi na tomu vanjskom. Nijedna se stvar ne bi mogla po želji obraditi, kad bi svijet bio zatvoren, pun fiksiranih, čak završenih činjenica. Umjesto njih postoje samo procesi, to jest dinamični odnosi u kojima ono postalo nije potpuno pobijedilo. Stvarno je proces; ono je široko razgranano posredovanje između sadašnjosti, nesvršene prošlosti i prije svega: moguće budućnosti. Da, sve stvarno prelazi na svojemu procesualnom frontu u moguće, a moguće je sve tek parcijalno-uvjetovano, još ne potpuno ili završno determinirano."[214]

I tako nas analiza toga *mogućeg* u Blocha, a to je kako rekoh jedna od temeljnih kategorija za razumijevanje historije, vodi na izvore našeg europskoga filozofskog mišljenja – prvenstveno Aristotelu. Za Blocha je navedena realna mogućnost ništa drugo doli dijalektička materija. Realna mogućnost je logički izraz za materijalnu uvjetovanost, s jedne strane, i za materijalnu otvorenost, s druge. Bloch upućuje da se u Aristotela može razlikovati njegovo poimanje materije kao mehaničke materije koja se opire oblikovnoj tendenciji da se čisto i potpuno iskaže, čime nastoji objasniti prepreke, slučajna križanja i mnogobrojna torza u napretku, kojih je svijet prepun. Međutim, ova strana, ovaj koncept materije nije u njega apsolutiziran, nego postoji i drugi koncept materije kao prema mogućnosti-bivstvujuće (kata to dynaton). Bloch smatra da ni time nije iscrpljeno shvaćanje materije u Aristotela, jer on nju koncipira ne samo kao uvjetujuće prema danoj mjeri mogućnosti, nego kao i to dynamei on, das In-Möglichkeit-Seiende, bivstvujuće-u-mogućnosti, kao kolijevka plodnosti, svega što u svijetu nastaje. S ovim posljednjim određenjem ona strana-nade je otvorena u objektivno-realnomogućem, utopijski totum, bez obzira na to koliko je trajalo da se on u potpunosti shvati. Taj proces ovakvoga koncipiranja materije, taj razvoj Aristotelova pojma materije ide preko peripatetičkoga fizičara Stra-

---

214 E. Bloch, *Das Princip Hoffnung*, I, str. 225. U nastavku ove misli Bloch daje razliku između objektivno i realno mogućeg: "Time se mora naravno razlikovati između samo spoznajno ili objektivno mogućeg i realno-mogućeg, kao jedinog u kome se u danom odnosu radi. *Objektivno* moguće je sve čije nastupanje se znanstveno može očekivati ili barem nije isključeno na osnovi same parcijalne-*spoznaje* njegovih danih uvjeta. *Realno* moguće je naprotiv sve čiji uvjeti u sferi *objekta samog* još nisu potpuno sakupljeni; bilo da još sazrijevaju, bilo da prije svega – iako posredovani s postojećim – novi uvjeti nastaju za nadolazak jedne nove stvarnosti. Pokretno, promjenjivo bivstvo, kako se pokazuje kao dijalektičko-materijalno ima to nezavisno moguće-postojanje, jošne-završenost u svojoj osnovi kao i na svom horizontu" (*Princip Hoffnung*, I, str. 225-226).

tona, preko prvoga velikoga komentatora Aristotela Aleksandra iz Afrodizijade, pa arapskih aristotelovaca Avicene, Averroesa i njegove nature naturans, preko neoplatonizirajućeg aristotelovca Avicebrona i kršćanskih krivovjernih filozofa trinaestoga stoljeća Amalricha od Bene i Davida od Dinanta do stvaralačke materije Giordana Bruna. Pa i u samoga Hegela taj se koncept dynamisa može pronaći u njegovu shvaćanju posebi-bivstva ideje, te je opravdana pretpostavka da Marxu bez tog aristotelovsko-brunovskog nasljeđa ne bi bilo tako lako i prirodno da Hegelovu svjetsku ideju postavi na noge. Tako se pojavila materija u potpunosti različita od mehaničkog panja, materija dijalektičkog materijalizma, na kojoj dijalektika, proces, ospoljenje ospoljenja, humaniziranje prirode itd. nipošto nisu samo vanjske pridodane riječi.[215]

Materija prema tome za Blocha nije "mehanički panj, nego – prema impliciranom smislu Aristotelove definicije materije – isto tako *prema-mogućnosti-bivstvujuće* (kata to dynaton), dakle to što ono što se historijski može pojaviti određuje bezuvjetno, historijsko-materijalistički, kao i *u-mogućnosti-bivstvujuće (bivstvo)* (dynamei on), dakle korelat objektivno-realno mogućeg ili čisto bivstveno: mogućnosni-supstrat dijalektičkog procesa. Vrije, kao što se reklo, u Ne, rađa se u Još-Ne, nosi, ispunjava i obuhvaća sve, dakle sama sebe. Materija je pokretna, pri čemu je ona u svojemu prema sebi otvorenomu mogućem isto tako nedovršeno bivstvo, i ona nije pasivna kao vosak, nego se giba samu sebe oblikujući, izoblikujući. A duh pri tome nije nikakav adut protiv nje, u kojemu ona nestaje, te bi se uvijek promatrala kao nepopravljiv panj, nego njezin vlastiti cvijet, koji nipošto nije ispao ili se izdigao iz supstrata."[216]

Ono što proizlazi iz ovih razmatranja veoma je važno za Blocha. Njegova kritika egzistencijalističke, osobito Heideggerove koncepcije brige, tjeskobe itd. kao bivstva čovjeka nije samo tako oštra jer se u njima nazire i uobličuje koncept čovjekove bezizlaznosti, pesimizma koji samo "služi reakciji", nego i zato što u pojmu utopijskog, nade, pronalazi ne samo subjektivnu, ljudsku, antropološku zasnovanost, nego i ontološku. Jer materija kao u-mogućnosti-bivstvujuće ujedno je i otvorenost, nezavršenost. "Otvorenost je isto tako u stvarima, na njihovu prednjem rubu, tamo, gdje je još nastajanje moguće."[217]

U stvarima samim postoji određena procesualnost, život koji odlučuje i o našem. Jer to što se nešto mijenja, ta promjenjivost nipošto nije

215 Vidi E. Bloch, *ibid.*, str. 234-240.

216 E. Bloch, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt na Majni, 1961., str. 31.

217 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, str. 335.

samorazumljiva: *ne bi se moralo ništa događati pod suncem nebeskim*. I tako je svako realno bivstvujuće, dijalektička materija određena ontološkim kategorijama koje su Ne, Još-Ne i Ništa. Ovo Ne nije Ništa, nego više nedostatak na nečemu i ujedno bijeg iz tog nedostatka, težnja prema onome što mu nedostaje, što se u živih bića pokazuje kao nagon, potreba, težnja i primarno kao glad. Ovo Ne leži još u početku kao praznina, neodređeno, neodlučeno, kao znak za početak. A Ništa je međutim nešto određeno što pretpostavlja prethodnu muku, dugotrajni proces koji nije uspio. Akt ovog Ništa nije proces kao kod Ne, nego ništenje.

Bloch na liniji ovakvog shvaćanja nekih temeljnih realnih kategorija bivstva, pokušava ih dovesti u sklad s našim vlastitim afektima, preko kojih nam one postaju i dostupne, kao što i afekti postaju razumljivi. Jer "na *Ne* odnosi se tmina življenog momenta, na *Ništa* tek negativno čuđenje, kao što se pozitivno odnosi na *Sve*. Ne je naravno praznina, ali ujedno i nagon da se iz nje provali; u gladi, u oskudici posreduje se praznina upravo kao horror vacui, upravo dakle kao *užas onoga Ne pred Ništa*."[218] I upravo u tome se pokazuje kako su kategorijalni temeljni pojmovi jedino dostupni kroz učenje o afektima. Samo afekti sežu duboko u ontičke korijene, pa su po sebi tako apstraktni pojmovi kao što Ne, Ništa, Sve s njihovim razlikovanjima kao glad, očajanje (uništenje), nada (spas) sinonimi. "Tako ovi pojmovi osvjetljavaju temeljne afekte, kao što temeljni afekti ontološke temeljne pojmove, time što im približuju intenzivni sadržaj (Stoff) iz kojega proizlaze, kroz koji gore i koji osvjetljavaju. Ontološki temeljni pojmovi: ovdje se ističu dakle Ne, Još-Ne, Ništa ili pak Sve kao oni koji u lapidarnoj terminologiji obilježavaju intenzivno pokretnu svjetsku tvar u njezina tri glavna momenta. Zato označuju ti oštro-sažeti temeljni pojmovi u potpunosti realne kategorije, naime područne kategorije realiteta; jer njihova koncizna ontologija najpribližnije održava objektivni sadržaj afekata, dakle intenzivni sadržaj u tri glavna momenta proces-materije. Na taj način, međutim, da ovo *Ne*, kako kod sebe ne istrajava, karakterizira prije svega intenzivno, konačno zainteresirano *podrijetlo* (to što-ostvaruje) svega. *Još-Ne* karakterizira *tendenciju* u materijalnom procesu, procesualni izvor, koji tendira manifestiranju svojega sadržaja. *Ništa* ili pak *Sve* karakterizira *latenciju* u toj tendenciji, dakle prema nama negativnu ili pozitivnu, bitno na prednjem frontu materijalnog procesa."[219]

Bloch je, kako vidimo, mislilac koji ne izbjegava taj fundamentalni i najteži filozofski zahtjev i zadatak da dade objašnjenje ili barem određene uvide u problematiku čovjeka i kao prirodnog i kao historijskog

218 E. Bloch, *ibid.*, str. 357.

219 E. Bloch, *ibid.*, str. 357-358.

bića. Sva dijalektika i sav humanizam u odnosu prema problemu čovjeka ostaju visjeti u zraku bez jasnoće o izvoru i čovjeka, i njegova djela i njegovih projekcija – o materiji, prirodi. Tako i sama dijalektika dobiva svoju sveobuhvatnost i dignitet ne samo kao nešto subjektivno i historijsko nego i prirodno, kozmičko. Postaje jasno da svako raspravljanje o dijalektici ljudskoga i povijesnog ostaje bez osnova ako joj se *suprotstavlja dijametralno suprotna stvarnost, te bi ostala vječita zagonetka kako se iz jedne nedijalektičke stvarnosti može razviti dijalektika ljudskoga i historijskog.*

Pri tome Bloch, poput onih marksista koji vide samo apstraktna dijalektička određenja stvarnosti, ne ostaje samo na "zakonima" dijalektike koji su sasvim nedovoljni da objasne i historijsko tkivo i gibanje, nego otvaranjem novih kategorijalnih područja i tema, prvenstveno u vezi s tako presudnom kategorijom mogućnosti, otvara cijelu jednu duboku i široku problematiku svijeta i čovjeka. Time Bloch implicitno rješava i jednu drugu dilemu koja je postojala i postoji u nekih progresivnih i marksističkih mislilaca, kao npr. u Sartrea, a to je bojazan da bi prihvaćanje koncepcije dijalektike prirode dovelo do opasnosti unaprijed postuliranoga determinizma, predodređenosti ne samo prirodnog nego i čovjekova razvoja, čime bi fenomen ljudske slobode bio doveden u pitanje. Blochove analize mogućnosti, otvorenosti i utopijskog upravo pokazuju suprotno. One su usmjerene protiv svakog apstraktnog ontologizma, mehanicizma i determinizma, kao i subjektivnoga voluntarizma ili idealizma ideje i subjektivnosti, bez obzira na to u kojim formama dolazili.

Jer, za Blocha, ono bitno, suština nije nešto završeno, bivstvujuće kao voda, zrak ili vatra, niti hegelovska ili bilo koja slična ideja. Suština je, kako smo već vidjeli i što se na mnogim mjestima u Blocha nalazi, ono što još nije, ono što u srži stvari tjera, nagoni prema samom sebi, što u tendenciji-latenciji procesa očekuje svoju genezu. A to je već naznačena otvorenost nada, utopijsko što se već nazrelo u Aristotelovu pojmu "bivstva-u-mogućnosti", tj. materiji. Kada bi ono što proizlazi, što se stvara i može nastati bilo već prisutno kao umotano, ili bilo na koji drugi način dano u subatomarnim "diferencijalijama" materije, onda bi svako nastajanje bio besmislen pojam, onda bi dijalektički skok u novo bio ne samo nerazumljiv nego i nerealan. Zato je i anorganska priroda, a ne samo ljudska historija, karakterizirana "otvorenošću" i utopijskim. "I anorganska priroda, a ne samo ljudska povijest, ima svoju utopiju, i ta takozvana mrtva priroda nije nikakvo truplo, nego prostor isijavanja i oblika, čija se supstancija tek izgrađuje."[220] I sama čovjekova nada, kao najvažniji afekt iščekivanja, nije samo zato tako presudan i temeljan

220 E. Bloch, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Sein*, str. 33.

što prevladava samo pasivnu strast i što nije upućen kao tjeskoba ili strah na Ništa i samopropast, nego zato što se "*odnosi na najširi i najsjajniji horizont*".[221]

Afekt nada je natopljen budućnošću te je kategorija budućnosti jednako tako filozofski i marksistički relevantna za razumijevanje ljudske prakse kao i sama praksa. Jer čovjek je za Blocha "ono što još mnogo toga ima pred sobom".[222] On biva svojim radom stalno preoblikovan, mijenjan. On stoji uvijek naprijed na granicama koje to prestaju biti kada ih zna i prevladava. I kao što je vrijeme za Marxa prostor povijesti, tako je i vremenski modus budućnosti prostor realnih mogućnosti povijesti, i on stoji uvijek na horizontu bilo koje tendencije svjetskog procesa. A to teoretsko-praktički znači: na fronti svjetskog procesa gdje padaju odluke i gdje se otvaraju novi horizonti. Taj proces u budućnost je proces materije koja se oblikuje čovjekovom djelatnošću. Zato su čovjek i njegov rad postali odlučujući u historijskom procesu svijeta. Čovjek i stvari su u tom toku, na toj stazi sjedinjeni, oni ovise jedni o drugima. Subjektivni faktor je ovdje nezavršena potencija da mijenja stvari, objektivni faktor nezavršena potencijalnost te promjenjivosti svijeta u njegovim okvirima zakona koji također variraju u novim uvjetima. Ta dva faktora su uvijek isprepletena, u dijalektičkom uzajamnom djelovanju, te prenaglašavanje jednoga (čime subjekt postaje na kraju fetiš) ili drugog (pri čemu objekt postaje prazni fatum) razdvaja subjekt i objekt. Subjektivna potencija se poklapa s realizirajućim u svijetu, i tim više se poklapa što su ljudi svjesni tvorci svoje povijesti. Temeljne proporcije čovjekova razvoja jesu: suglasnost nepostvarenog objekta s manifestirajućim subjektom i nepostvarenog subjekta s manifestirajućim objektom. A stožer čovjekove historije je njezin proizvođač – radni čovjek koji nije više otuđen i postvaren i koji ne radi za profit svojih izrabljivača.

Svaka budućnost nije za Blocha jednaka, kao što ni vrijeme nije identično. Treba razlikovati prave i neprave budućnosti, pri čemu je neprava jednostavno ponavljanje prošlog, dok je prava karakterizirana promjenom, onim što se još nije pojavilo, pojavno-mogućim, tendencijom. Neprava budućnost kao da teče takoreći shematski, dok je prava sva u toku, ispunjena mogućim zbivanjima koja se tek stvaraju, te nije u potpunosti uvjetovana, određena i predviđena. Zato je u pravoj budućnosti uvijek prisutan i element iznenađenja, a kad govorimo o čovjekovoj budućnosti – element opasnosti ali i spasa.

Kao što je razlikovao pravu i nepravu budućnost, Bloch je pravio jednako tako važnu distinkciju u kategoriji vremena. Vrijeme ne možemo

221 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, str. 84.

222 E. Bloch, *ibid.*, str. 284.

poistovjetiti samo s jednim pravocrtnim slijedom običnoga satnog vremena. Ono se doduše zbiva neovisno o čovjeku, ali ne neovisno o njegovu sadržaju koji se mijenja i koji nije završen. Pojam satnog vremena (Uhrzeit), metronomski jednoobraznog, potječe iz pojma razmjenske vrijednosti, koji je svu kvalitativnu raznolikost svodio na kvantitativnu. "Što se, međutim, u tako različitim vremenskim vrstama kao što su ljudsko-historijski, geološki, kozmogonijski sadržaj kretanja i promjene događa, ne ostavlja vremenski okvir nedirnutim, što znači, tok vremena se diferencira u različite razine, kao što one ne dopuštaju jednostavno ravnomjerni Prije i Poslije jednoga formalno homogenog reda iz prošlosti u budućnost. Prema tome različita vremenska kvanta sama nisu homogena, ona su većinom razgovijetno kvalitativno međusobno različita, tako razgovijetno da se prije svega sadržajno u osnovi različite prošlosti 'historije prirode' i 'historije čovjeka' ne mogu bez daljnjega ucrtati na istoj liniji."[223]

Posvećujući ovom pitanju dosta mjesta i u drugim djelima, Bloch npr. u svojemu *Tübingenskom u uvodu u filozofiju* postavlja pitanje: što je s vremenom u prirodi gdje se često malo ili veoma sporo zbiva, ili s nekim historijskim vremenom koje je bogato događajima? Je li vrijeme u kojemu voda ispire uvijek hladno kamenje ili valovi stotine tisuća godina uvijek jednako udaraju u obalu "zbilja samo duže ili jednako *gusto* kao tijesna 1917. godina u Rusiji? (...) Postoji, dakle, i intenzivno-kvalitativna razlika *povijesnoga i prirodnog vremena*, i to onoga prirodnog vremena koje se pojavljuje u 'povijesti prirode', dakle drukčijeg od onoga koje je u fizici označeno t-komponentom."[224]

Historijsko je vrijeme, naime, tendencijsko, kvalitativno, raznolike gustoće, kao što razne muzičke i literarne forme (sonata, fuga, ep, drama) imaju svoja vremena. Međutim, iako se prirodno i historijsko vrijeme razlikuju, kao što se razlikuje i prirodno vrijeme od običnoga fizikalnog t-vremena, može li se priroda shvatiti samo kao neka pretpovijest, nešto što se zbilo, nešto što je prošlo kao križarski ratovi? Ne postoji li stalni odnos ne samo čovjeka prema čovjeku nego i čovjeka prema prirodi? Ne sja li isto Homerovo sunce i našoj generaciji? To jest, za Blocha postoji prirodni slijed i prirodno napredovanje koji se ne moraju uvijek očitovati u historijskom vremenu, te tako imamo ne samo "relativno prazno, budućnošću siromašno prirodno vrijeme s jedne strane" nego i "supstancijalno, budućnošću bogato prirodno vrijeme s druge strane: oba postoje i ne samo kao metodički, nego i kao *realni*

223 E. Bloch, *Das Experimentum Mundi*, Frankfurt na Majni, 1975., str. 94.

224 E. Bloch, *Tübingenski uvod u filozofiju*, Beograd, 1966., str. 158.

aspekti koji se nadopunjuju."[225] Oba se isprepleću, poliritmika postoji i za njih, a ovo drugo je osobito povezano s kulturno-historijskim vremenom. Stvarno "zlatno doba" historijske antropologije ne može se, dakle, shvatiti bez isto tako istinskoga "zlatnog vremena" nove humanističke kozmologije.

Blochu je inače primarno stalo do toga da otkrije temporalnu strukturu ljudske egzistencije, njezinu bit. Otkrivajući u čovjeku ukupnost nagona, Bloch ni jednom ne daje prioritet, nego smatra da čovjek posjeduje više osnovnih poriva od kojih čas jedni čas drugi dolaze do jačeg izražaja. Ali s obzirom na afekte, pasivne i aktivne, strah i nadu, najvažniji, najsvojstveniji akt iščekivanja je afekt nade, jer su negativni afekti iščekivanja, tjeskoba i strah – pasivni. "U njima se pojavljuje upravo jedan dio samopropasti i ničega, u što na koncu gola pasivna strast utječe. Nada, taj suprotni afekt-iščekivanja nasuprot tjeskobi i strahu, *zato je najljudskiji od svih duševnih uzbuđenja i svojstven samo čovjeku, te se ujedno odnosi na najšire i najsvjetlije horizonte.*"[226]

Još od svojega prvog većeg djela, *Duh utopije* (1918.), Bloch uočava važnost fenomena utopije, utopijskog i nade, tako da ta tema ostaje njegova dominantna filozofska preokupacija koja je dobila svoj najsvestraniji razrađeni izraz u opsežnom djelu *Princip nada* (I-III, 1954.–1959.). Bloch je, kako smo vidjeli, najviše usmjeren na analizu ljudskoga i povijesnog, iako tome pokušava uvijek dati svojevrstan ontički okvir. Ali tema ljudskoga, humanog, koja dolazi osobito do izražaja i u fenomenu utopijskog – ostaje osnovna tema, te je upravo zato i tako izrazito usmjeren na izvornu Marxovu humanističku misao.[227]

Problem utopijskoga je pitanje i biti čovjekove. Pri tome Bloch ne misli, kako smo vidjeli, na utopijsko kao "građenje kule u zraku", iako je i taj moment veoma čest u čovjekovu "snivanju o budućnosti", nego

---

225 E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Berlin, 1957., str. 39.

226 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, str. 88.

227 S obzirom na pojam "utopijsko", treba ga jasno razlikovati od pojma "utopističko". "Ipak valja razlikovati", pisao je Bloch, "utopističko i utopijsko: prvo se samo neposredno apstraktno upušta u prilike da bi ih popravilo naprosto iz glave; drugo svakako uzima u račun i same prilike izvana. Pri tome se, dakako, i samo utopističko kao apstraktno koje zahvaća *iznad* zbilje ne treba sramiti pred nečim jednostavno empirističkim koje samo na drugi način apstraktno zahvaća *ispod* zbilje. Kritika utopijskog može uslijediti samo s adekvatnog stajališta koje prelijetanje ne mjeri, a još manje nadomješta fakticističkim gmizanjem. 'Nešto je utopija' – to je izraz omalovažavanja u ustima poslovnih ljudi, koji sebe smatraju naročito pametnim. To omalovažavanje svega i svačega ionako je postalo provincijsko ili fraza garnirana strahom od budućnosti kao takve. Ipak, i upravo stoga, moramo najtemeljitije razlikovati apstraktne utopije od onih koje postaju konkretne" (E. Bloch, *Tübingenski uvod u filozofiju*, str. 115).

na "konkretnu utopiju", koja je bit historijskog čovjeka. Utopija i nada su sveobuhvatni, univerzalni, i zato Bloch taj svoj osnovni lajtmotiv provodi kroz cjelokupno glavno djelo, pokazujući da je fenomen utopijskoga prisutan u svim oblicima ljudskih manifestacija: političkim utopijama, umjetničkim, tehničkim itd. Vrijednost upravo toga djela je tako svestrana analiza ljudske kreativnosti u jednomu jedinom aspektu – aspektu utopijskog. Zato "osnovna tema filozofije koja ostaje i jest, time što biva, jest još nenastao, još neuspio zavičaj, kako se u dijalektičko-materijalističkoj borbi novoga sa starim izgrađuje, uobličuje."[228]

Otkrivanjem i analizom toga principa ljudske egzistencije Bloch se imanentno suprotstavlja, kako smo već vidjeli, Heideggerovoj egzistencijalističkoj koncepciji bivstva kao brige, tjeskobe. Nasuprot tjeskobnoj ljudskoj egzistenciji filozofa egzistencije i egzistencijalista, Bloch zapravo otkriva mnogo ljudskije, mnogo fundamentalnije kategorije ljudske biti, ona određenja koja upravo i upućuju na mogućnost i stvarnost ljudskog "izražavanja" života koji je često bio samo ne-ljudski.

Nada, kao otvorenost prema budućnosti, kao *docta spes*, nema smisao u običnom automatskom optimizmu. "Automatski optimizam je za svaku korjenitiju odluku jednako tako otrov kao apsolutizirani pesimizam."[229] Naime, dok ovaj posljednji služi otvorenoj reakciji, u cilju obeshrabrenja, prvi služi prikrivenoj reakciji u svrhu trpljenja i pasiviteta. Radi se zapravo o "militantnom optimizmu" kojim se, prema Marxu, ne ostvaruju nikakvi apstraktni ideali, nego oslobađaju elementi nove, ljudskije zajednice.

Problematika prakse, nade, budućnosti nužno je Blocha navela da postavi i pitanje napretka, odmah uočavajući da se i problemu napretka mora prilaziti sa stajališta koje implicira cjelokupno naznačeno viđenje problematike prirode i ljudske prakse, otvorenosti svijeta i historije i borbe za novi humanum. Pokazujući da u svakomu napretku ima nešto što se i gubi, Bloch posebno naglašava da se treba osloboditi onoga "fetiškog karaktera" koji u svakom kretanju i razvijanju naprijed vidi napredak. Kao što je napredovanje bolesti ujedno nazadovanje zdravlja, tako i napredak za imperijalizam nije ništa drugo nego "pervertirani napredak", jer njegov cilj nije ostvarivanje nove, solidarnije i nepostvarene ljudske zajednice, nije humanum. Jednako tako u takvim konstelacijama razvoj ekonomske baze ne mora značiti u isti mah razvoj društvene nadgradnje. "Jer proizvodne snage kao i proizvodni odnosi mogu pokazivati napredak, kojemu nadgradnja u danom slučaju ne samo ne slijedi nego kojemu je katkad čak i suprotstavljena s posebnim gubit-

228 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, str. 19.

229 E. Bloch, *ibid.*, str. 217.

kom kulture."[230] Bloch to pokazuje na primjeru razvoja svjetiljke, pri čemu je stari svijećnjak na starim mahagonijskim stolovima ne samo rasprostirao blaže, nego i svečanije svjetlo, kao što je već Marx upućivao na razliku visokoumjetničkog razvitka i zaostaloga tehničkog u staroj Grčkoj.

Zbog svega toga pojam napretka je ne samo važan nego jedan od najvažnijih pojmova. Njega treba uvijek promatrati u perspektivi ostvarivanja ljudskoga, jer on može biti i zloupotrijebljen i pervertiran. Jednako se tako ne može jednoznačno upotrebljavati taj pojam kad je riječ o društvenoj bazi, proizvodnim snagama i kad je riječ o nadgradnji, osobito kada je riječ o kulturi. Pojam napretka također ne trpi nikakve "kulturne krugove" u kojima je vrijeme "reakcionarno pribijeno na prostor", nego mu je potreban dinamičan multiverzum, trajan, često isprepleten kontrapunkt povijesnih glasova.

Stvarni napredak implicira da u njemu nađu mjesta različiti narodi, društva i kulture, a izvaneuropske kulture treba filozofskohistorijski prikazati bez europeizirajućega nasilja. Taj ciljni sadržaj nije, kako znamo, još uvijek konačan, nego je to marksistička konkretna utopija za razliku od apstraktnog utopizma koji se samo apstraktno upušta u prilike kako bi ih jednostavno popravio iz glave. Humanum koji lebdi pred očima Ernstu Blochu marksistički je shvaćeno prevladavanje samootuđenja čovjeka u besklasnoj ljudskoj zajednici prema kojoj sve kulture na zemlji konvergiraju, a koja nije nijedna sadašnja, nazočna kultura koja bi tako mogla imati neki predmet. "Prošle, živuće kao i buduće, kulture konvergiraju samo u jednom još nigdje dovoljno manifestnom, ali zato dovoljno predvidivom humanumu. Slično tome važe i za dobro utemeljeni realni problem 'smisla' povijesti u vezi sa 'smislom' svijeta. Ipak, sjedinjujući humanum – eshaton u ciljnoj točki napretka – najmanje se ovdje poklapa s već manifestnim ljudskim rezultatom kao i s rezultatom njegove kozmičke okoline. On tako leži na produženoj crti one i dosad najistaknutije ljudski-prirodne točke. To znači, humanum leži u najdaljoj imanenciji realne mogućnosti čovjeka i prirode, koja ipak nije zatvorena znanstvenom predviđanju (anticipaciji)."[231]

Bloch je, kako vidimo, progresivni i revolucionarni mislilac koji nije išao utabanim stazama. Isto tako, kao materijalist nije izbjegavao uvući u svoja razmišljanja i analize bivstvo svijeta u cjelini. Tako je mogao pokazati, što je jedino dijalektički i materijalistički konzekventno, da dijalektičko kao ontološko nije i ne može biti odvojeno od dijalektičkoga kao ljudski-historijskog. Pa kao što nema dijalektičke historije bez

230 E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, str. 13.

231 E. Bloch, *Tübingenski uvod u filozofiju*, str. 167.

njezine materijalne, prirodne dijalektičke osnove, bez aktivnog utjecaja čovjeka ne samo na sebe nego i na tu uvijek prisutnu prirodu, isto tako mnoge dijalektičke mogućnosti prirode mogu se ostvarivati samo historijskom praksom čovjeka. Dijalektika je jedinstvena, iako diferencirana, različita s obzirom na sfere njezina postojanja i ostvarivanja, a posebno obogaćena prirodno-historijskim procesima ljudske kreativnosti. Zato nalazimo u Blocha na više mjesta njegova glavnog djela sretnu sintagmu "dijalektičko-historijski materijalizam" kojom naglašava tu jedinstvenost dijalektičko-prirodnog i dijalektičko-historijskog.

U prikazu o bitnim pitanjima Blochove filozofije s obzirom na problem ljudskog i historijskog, nismo mogli prikazati sve bogatstvo sadržaja njegovih djela, a posebno *Princip nade* u kojemu je dao obuhvatnu, širokokulturnu analizu i prikaz čovjekovih stremljenja, prakse i bivstvovanja, u kojima je taj bitni moment ljudske egzistencije i prakse, to utopijsko prevladavanje postojećega u svim bitnim sferama ljudske kreativnosti – historijskoj, filozofskoj, umjetničkoj, medicinskoj, graditeljskoj itd. bio glavni movens čovjekova nezaustavljivog napredovanja.[232]

Bloch je svojevrsna figura ne samo marksizma nego i suvremene filozofije uopće, izvan uobičajenih tokova filozofiranja. Filozofija je za njega umno sagledavanje ljudskog i kozmičkog i nije ograničena samo na svoje vrijeme nego, ako je dovoljno duboka, gleda u sva vremena. I u svojim poodmaklim godinama, kada se ponajčešće gasi ljudska misao a još više volja, proživjevši nekoliko emigracija i doživjevši nekoliko svjetskih masakra kao i mnoge tragedije u svim sistemima, Bloch je ostao dosljedan svojoj osnovnoj koncepciji, svojoj osnovnoj viziji humanuma. "Čovjek koji se uspravlja i realna mogućnost koja još nije do kraja determinirana, to su sigurno najneophodnije kategorije za razvitak našega života, književnosti, filozofije i prakse."[233]

Njegovo nastojanje da historiju i njezino kretanje ne razdvaja od njezine prirodne osnove, da dijalektiku historije ne shvati samo po sebi dano bivstvujuće, da kategorijama mogućnosti, nade, utopijskog itd. osvijetli i neke druge strane ljudskoga i historijskog bivstvovanja –

232 Koliko je Bloch bio cijenjen prije događaja iz 1956. godine, toliko je nastao radikalni obrat nakon mađarskog i poljskog revolta protiv nehumanoga i bezobzirnog birokratizma. Bloch je svojom mišlju nadahnjivao mnoge koji su kulturni i politički monopol osjećali u suvremenim uvjetima europske civilizacije i kulture nepodnošljivim anakronizmom. Zato je njemačko partijsko vodstvo upriličilo 4. i 5. travnja 1957. diskusiju o pitanjima Blochove filozofije, iz koje je proizašla i knjiga o Blochovoj reviziji marksizma – *Ernst Bloch Revision des Marxismus*, Berlin, 1957., u kojoj je Bloch optužen za reviziju marksizma, proglašavajući ga revizionistom i idealistom. Onemogućen u svojemu radu i djelatnosti na fakultetu, Bloch je ubrzo prešao u tadašnju Zapadnu Njemačku gdje je u Tübingenu ostao do kraja života.

233 E. Bloch, *Tübingenski uvod u filozofiju*, str. 285.

svim tim je Bloch nezaobilazan mislilac i za filozofskohistorijsku problematiku. Ali jednako tako je Bloch bio i veliki čovjek i humanist koji nije gubio vjeru u čovjekovu veličinu i realne mogućnosti stvaranja društva u kojemu će biti prevladana dosadašnja otuđenja čovjeka i njegova neljudska egzistencija. Time je Bloch nadahnjivao svojim realnim optimizmom sve one koji nisu izgubili viziju humanuma. Zato je i najadekvatnije završiti ovaj prikaz onom mišlju koja je na kraju njegova glavnog djela, kada je parafrazirajući poznati Marxov stav napisao da "*stvarna geneza nije na početku, nego na kraju,* a ona počinje tek tada, kada društvo i postojanje postaju radikalni, to jest kada se zahvaćaju u korijenu. A korijen historije je radni, kreativni čovjek koji mijenja i nadvladava postojeće. Kad on sebe shvati, i Svoje zasnuje u realnoj demokraciji bez ospoljenja i otuđenja, tada nastaje u svijetu nešto, što svima u djetinjstvu sjaji i gdje još nitko nije bio: zavičaj."[234]

* * *

Tragična zbivanja u 20. stoljeću postavila su u prvi plan problematiku čovjekove egzistencije, suvremenih društvenih proturječja i smisla njegova postojanja. Osobito nakon Drugoga svjetskog rata, najveći dio filozofskih preokupacija zauzima filozofskohistorijska, filozofskoantropološka, filozofskokulturna i socijalnofilozofska problematika.

Osim djela vodećih mislilaca na filozofskom području koje sam uglavnom prikazao, danas su već brojna manja ili veća filozofskohistorijska djela, ili djela i studije koje zahvaćaju *i* tu problematiku, što je u ovakvu generalnom prikazu filozofskohistorijske misli nemoguće u cjelini prikazati i iscrpiti. Za to su potrebna posebna djela koja će osvijetliti ili pojedina razdoblja filozofskohistorijske misli pojedinih naroda ili neka pojedina vremenski ograničena razdoblja, kada se mogu prikazati i većina manjih radova i članaka u raznim časopisima, kao i najvažnije raspre koje su oko tih pitanja vođene.

U završnom dijelu moga rada potrebno je dakle dati barem kolikotoliko sumaran pregled onih mislilaca čija djela bitnije označuju suvremeno stanje ove misli. Zanimljivo je i karakteristično da je napisano malo djela koja bi sistematski obradila glavna pitanja filozofije historije. Većinom je riječ o djelima općefilozofskog karaktera ili nekoga drugoga filozofskog područja gdje se problematika ukrštava i s filozofskohistorijskom.

Njemačka je i u 20. stoljeću ostala dominantna s obzirom na razvoj filozofije u cjelini. Tu pripadaju i mnoga djela koja tretiraju filozofskohistorijsku problematiku ili su u uskoj vezi s njom, te ću nastojati ukratko ih prikazati ili barem zabilježiti.

234 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, III, str. 1628.

Ponajprije treba spomenuti značajnu njemačku filozofsku ličnost *Theodora Litta* (1880.–1962.) koji je rođen u Düsseldorfu, a filozofiju predavao u Leipzigu i Bonnu. Pod utjecajem prvenstveno Husserla i Diltheya, Litt je mnoga svoja djela posvetio fenomenološkoj analizi duhovno historijskih procesa, posebno u vezi s cjelinom razvoja kulture. Polazi i od cjeline ličnosti te svoje analize prvenstveno posvećuje pitanjima odnosa individuuma i zajednice. U djelu *Individuum und Gemeinschaft* (1919.), kako i sam kaže na kraju djela, nastojao je dati "fundament za jednu *metafiziku duhovnih znanosti, koja u sebi uključuje principe spoznajne teorije duhovnih znanosti.*"[235] Već je u tomu ranom djelu smatrao da za razliku od mnogih posebnih sistema kulture jedino je "znanost o historiji" u biti usmjerena na cjelinu kulturne stvarnosti.

U djelu *Geschichte und Leben. Probleme und Ziele Kulturwissenschaftlichen Bildung* (1918.), koje piše i objavljuje nakon velike tragedije njemačkog naroda, što je djelovalo na Litta tako da je imao veoma veliku odbojnost prema državnim mitologijama, pa tako i posebno prema kasnijemu nacističkom totalitarizmu, Litt pokušava naći odgovore za sve što se zbilo, smatrajući da je pri tome od prvenstvene važnosti historijsko obrazovanje, odgoj. Treba svoju historiju poznavati jer se sadašnjost razumije iz prošlosti, kao i prošlost iz sadašnjosti. "Jer zapravo historijsko razumijevanje sadašnjosti nije samo sinteza prošlosti i sadašnjosti, nego anticipirajuće tumačenje budućnosti."[236] Mnogo je sretnije i zdravije *nehistorijsko* stanje duha, kad se usporedi sa *pseudohistorijskim* koje ispunjava dušu naroda iskrivljenim slikama stvarnosti.[237]

Naglašavajući važnost odgoja za historijsko razumijevanje i samokritiku, Litt postavlja pitanje gdje se u ovoj krizi historijskoga razumijevanja najosjetljivije promašilo i koliko se tome može pomoći. Ponovno se vraća problematici individuuma i društva, naglašavajući da je pojedinac kao član narodne zajednice uvršten u životni proces koji se u vremenu i prostoru proteže u nedogled. "Koliko je malo život individuuma čisto individualan, isto tako malo je život roda čisto nadindividualan."[238] Rat je za Litta još uvijek pojava ljudskoga zajedničkog života koja se u sadašnjim okolnostima (pisano 1918. god.) ne može osuđivati kao užasna abnormalnost, nego kao neizbježna nužnost.[239]

---

235 Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, 1924. (prvo izdanje 1919.), str. 265.

236 Th. Litt, *Geschichte und Leben. Probleme und Ziele kulturwissenschaflichen Bildung*, Leipzig-Berlin, 1925., str. 10.

237 Vidi Th. Litt, *ibid*., str. 17.

238 Th. Litt, *ibid.*, str. 105.

239 Vidi Th. Litt, *ibid*., str. 135.

Mnogo je uže vezano s filozofskohistorijskom problematikom djelo *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens*, objavljeno nakon Drugoga svjetskog rata, 1948. godine, kao i rasprave *Die Frage nach dem Sinn der Geschichte* (1948.) i *Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie* (1950.).

U prvom djelu o putevima i stranputicama historijskog mišljenja Litt postavlja problem odnosa čovjeka prema historiji, o postizanju svijesti o historiji i o odgovornosti koju čovjek ima prema historiji. Pri tome kaže da je njemački narod u velikoj mjeri pridonio tom osvješćivanju čovjeka ali da su se mnogi, čija je to bila i znanstvena zadaća, i koji su postigli važne uvide, u jednom historijskom momentu dali zavesti od fanfara te su doveli do najužasnijeg opovrgnuća samih sebe. Pokorili su se, što za one koji ne sudjeluju u razjašnjavanju historije nije toliko čudno, gigantskom iskrivljavanju historije.[240] Ako je jedna historijska zajednica, kao Njemačka, već bila došla do bistrine historijske svijesti, onda je pokušaj da se ta svijest zanemari jednostavno samoosakaćenje i nazadovanje u barbarstvo.[241] Zato je zadaća da se ta svijest prenese i našoj mladosti, da se ta moć koja može i treba obogaćivati duh ne pretvori u izvor samopotamnuća.

Litt također zastupa tezu o jednokratnosti historijskog zbivanja, i o svojevrsnosti oblikovanja ljudskoga bivstva i djelovanja. Djeluju li u historiji pojedinci ili je ona određena nekim nadindividualnim suštinama – na to pitanje Litt odgovara da djeluju i jedni i drugi, ali taj komplementarni odnos može imati i takvu sudbinu kakvu nam je pokazao "der Führerstaat".[242]

Bitno određenje čovjeka je njegova *povijesnost*, a do te spoznaje su morale proteći tisuće godina njegova historijskog djelovanja. Uključuje li ta karakteristika čovjeka u sebi, da je on određen izvjesnim "zakonima" historije, pitanje je od najvećeg značenja za čovjekovo bivstvovanje. Jer ako se prihvati to stajalište, onda nije samo pitanje objašnjenja prošlosti, koja bi se na taj način mogla objasniti kao i svaki drugi zakoniti prirodni proces, nego je time dana i mogućnost određivanja budućnosti. Litt ne prihvaća ovakvo tumačenje historije. "Pokušaj da se historija svede na zakone nije ništa drugo doli najradikalniji pokušaj da se historija potisne na poziciju predmeta, i zato je to najuvjerljivije samoopovrgnuće svih nastojanja. Jer tu biva čovjek, koji je svakom niti svojega bića povijest, konstruirajući i regulirajući društveni tehničar postavljen

240 Vidi Th. Litt, *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens*, München, 1948., str. 35.

241 Vidi Th. Litt, *ibid.*, str. 37.

242 Vidi Th. Litt, *ibid.*, str. 53.

iz nje i uz nju."[243] Time se raspada cjelina ljudsko-historijskog svijeta, jer time ništa ne ostaje od čovjeka kao čovjeka.

Najdramatičniji primjer za svoju tezu o nepostojanju takvih zakona na temelju kojih bismo mogli sagledati i neposrednu budućnost, za Litta je novija njemačka historija u doba fašizma. Sam kaže da se takvo nešto, za onoga koji je poznavao historiju i stvaralaštvo njemačkog naroda, nije moglo niti u snu zamisliti. Istraživanje može, naravno, otkriti mnoge okolnosti, razloge, uzroke itd. takvih nepredvidljivih zbivanja, ali nam ne može otkriti uzroke koji bi te fenomene objasnili kao nužne. Ista je stvar i s razdobljima historijskog procvata ili stvaralaštva genija, kao i s razdobljima najnižega pada. "Postoji jednako tako originalnost zla kao i izumiteljska snaga dobra."[244] Iz svega slijedi da je "čovjek svakom svojom stranom potpuno neproračunljivo biće koje u predviđanju razočarava".[245]

Nedugo nakon izlaska ovoga djela, Litt je 1949. godine održao na sastanku historičara predavanje o problemu historijske znanosti i filozofije historije. U tom predavanju koje obuhvaća problematiku ne samo historije kao znanosti nego i teoretska pitanja historije kao znanosti, što je danas već postala i posebna disciplina (znanost o historiji, Wissenschaft der Geschichte, Science of History), Litt se zaustavlja na problemima koji su historiju kao znanost pratili od početka 19. stoljeća. To su uglavnom pitanja je li historija znanost, kakva je razlika između prirodnih znanosti i historijskih znanosti, pitanje o karakteru "spoznaje" u historiji, razlika spoznaje u prirodnim naukama i "spoznaje" u historiji kao znanosti, pitanje dakle "razumijevanja" (Dilthey) kao metodičkog postupka u proučavanju historije itd.

Litt se ne slaže s onim mišljenjima koja su ili podcjenjivala značenje filozofije historije ili ju uopće negirala kao posebnu teorijsku disciplinu. Smatra da je za svako historijsko istraživanje potreban i teorijski uvid u sam "predmet" istraživanja, te je to za njega ne samo teorijsko pitanje nego je i "stvarnost samoga historijskog života, na koji padaju štetne posljedice odvajanja. Historijsko filozofska svijest je od jednoga određenog stupnja razvitka neophodni ferment historijskog kretanja."[246]

S obzirom na historijsku spoznaju kao "razumijevanje" Litt upozorava da je za razliku od prirodoznanstvene spoznaje u prvom slučaju prisutan totalitet čovjeka, što znači da u tom slučaju dolazi do izražaja

243 Th. Litt, *ibid.*, str. 147.

244 Th. Litt, *ibid.*, str. 154.

245 Th. Litt, *ibid.*, str. 154.

246 Th. Litt, *Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie*, München, 1950., str. 16-17.

i *individualitet* čovjeka. A to nam dalje pokazuje da je Rankeovo gledište i zahtjev o potrebi da se u historijskom istraživanju isključi istraživač kao historijski totalitet, jednostavno nemoguće. To nam ujedno i govori zašto se historija stalno iznova piše. Jer nju ne pišu ljudi izvan vremena i prostora nego uvijek kao historijske ličnosti, sudionici i stvaraoci historije. Ne treba smetnuti s uma da je "to isti čovjek, koji djeluje i trpi, koji žudi i mrzi, koji uživa i oskudijeva, koji radi i slavi, koji gleda i oblikuje – i u svakom od tih oblika njegova ponašanja on je nazočan ne samo s jednim isječkom, jednim sektorom samoga sebe, nego cjelinom svojega bića."[247]

Theodor Litt je značajna ličnost njemačkoga i europskog kruga, a glavne je doprinose dao na području filozofije kulture i pedagogije. Kao humanistički orijentiran mislilac smatrao je da je svestrano kulturno i historijsko obrazovanje jedan od važnih preduvjeta čovjekove samosvijesti i slobode. Zato se oštro suprotstavljao raznim političkim iskrivljavanjima nacionalne prošlosti, koja su nužno bila u funkciji raznih nacionalističkih totalitarističkih mitova i barbarskih postupaka. Zato je uvijek i problem ličnosti stavljao u središte svojih istraživanja, nastojeći raznim mehaničkim tumačenjima historije (kruti determinizam i zakonitost) suprotstaviti svestrano izučavanje kulture i filozofije historije kao neophodan put za humano djelovanje.

Među značajnim filozofskim misliocima u Njemačkoj između dva rata i nakon Drugoga svjetskog rata je *Helmuth Plessner* (1892.–1985.), profesor u Kölnu i Göttingenu, koji je također morao zbog nacizma napustiti svoju domovinu. Plessner je prvenstveno poznat kao jedan od osnivača filozofske antropologije i kao sociolog, ali, kao što je čest slučaj s već naznačenim graničnim disciplinama, neka su njegova razmišljanja i zapažanja u svakom pogledu važna i za filozofsku koncepciju historije. Jedno od njegovih najvažnijih djela je još 1928. objavljeno *Die Stufen des organischen und der Mensch* u kojemu je želio objasniti problematiku čovjeka vezanog i za organski svijet, ali koji to organsko i nadilazi svojom povijesnošću.

Jer, ako je čovjek samo organsko biće – kako objasniti njegovu historiju i kulturu. Ako je samo duhovno, spiritualno biće – kako objasniti njegov organski karakter! Jasna slika o čovjeku je svakako *bitna* pretpostavka za razumijevanje *biti* čovjeka da on, kao organsko biće, stvara i historiju i kulturu. Plessner želi izbjeći tradicionalne interpretacije

247 Th. Litt, *ibid.*, str. 32. Zato je Litt imao i pravo kad je zaključio da "historijska svijest nije historijskoj stvarnosti pridružena samo kao promatrač i pratilac, ona njoj pripada i kao pokretačka snaga" (Th. Litt, *ibid.*, str. 39).

čovjeka i njegove historije i zato, u jednomu svojem kasnijem djelu, kaže da "svakome aspektu iz kojega se može polagati pravo na to, da se u njemu pojavljuje ljudsko biće, bio on fizički, psihički, duhovno-ćudoredni ili religiozni, valja priznati jednaku vrijednost za otkrivanje cijeloga ljudskog bića. To načelo odvaja filozofijsku antropologiju već metodski od svih materijalističkih, idealističkih, egzistencijalističkih jednostranosti, koje u smjeru *jedne* temeljne dimenzije, sukladno ili protivno tradicionalnome slojevanju bitka u izgradnji ljudske prirode, ograničavaju čovjeka na posebni *vodeći aspekt*."[248] Sve te razne teorije uvijek apsolutiziraju jednu sferu, jednom fizičku, drugi put spiritualnu, čineći jednu ovisnom o drugoj, a da nisu u stanju objasniti kako jedna sfera dolazi u ovisnost o drugoj. "Tako je došlo do pitanja: pod kojim se uvjetima čovjek može promatrati kao subjekt duhovnopovijesne zbilje, kao moralna ličnost sa sviješću o odgovornosti u *upravo onom* pravcu koji je određen njegovom fizičkom poviješću podrijetla i njegovim mjestom u prirodnoj cjelini?"[249]

Zato bez filozofije čovjeka nema teorije o čovjekovu iskustvu u duhovnim naukama, kao što ni bez filozofije prirode nema filozofije čovjeka, tj. filozofske antropologije. U njezinu središtu je čovjek, ali ne "kao objekt neke nauke, ne kao subjekt svoje svijesti, već kao objekt i subjekt svojega života, tj. onako kako je on sam sebi predmet i centar. Jer u ovoj osebujnosti: da egzistira – ulazi on u povijest, koja je samo izvedeni način na koji on o sebi razmišlja i o sebi zna."[250]

Novost, pa čak i revolucija u antropologiji, misli Plessner, jest u tome da se metodski više ne usmjerava samo na probleme što se nalaze u okružju osobe, nego se zahvaća i izvanosobne i nadosobne odnose "između prirodne, materijalne baze i duhovne nadgradnje".[251] To su instinktivno shvatili pozitivisti i ekonomski materijalizam, da "duhovni svijet ne lebdi provalijom odvojen iznad vitalnoga pogona individua, nego je društveno određen, uzdižući se iz krvlju nagnojenoga tla moći opstanka i u njemu se stalno iznova utjelovljujući: to ne smije ostati prekriveno dualizmom u znanstvenoj metodici."[252]

Plessner smatra da je evolucionizam organskoga svijeta kao i postanak čovjeka u tom evolucijskom lancu od osnovnih oblika antropoida danas već nepobitna znanstvena činjenica. Od paleolitika, koji je bio re-

248 Helmuth Plessner, *Condicio humana*, Zagreb, 1994., str. 9.

249 H. Plessner, *Stupnjevi organskog i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju*, Sarajevo, 1981., str. 34.

250 H. Plessner, *ibid.*, str. 63.

251 H. Plessner, *Condicio humana*, str. 17.

252 H. Plessner, *ibid.*, str. 17.

zultat dugoga organskog i predsocijalnog razvoja, koji karakterizira sve veće diferenciranje sveukupnoga životnog instrumentarija uz rastući broj ljudi. "Iz hordi i malih grupa nastaju narodi, rasno još jednako homogeni, i oni postaju vidljivim nosiocima prave povijesti. Tradicija, posredovana usmenim, ponajviše i pismenim fiksiranjem, vodi na povlaštenim mjestima u fazu visoke kulture, a time i u dimenziju historijske znanosti."[253]

Međutim, što bitno karakterizira čovjeka kao organsko i društveno, historijsko biće. Organsko tijelo se razlikuje od anorganskog, po Plessneru, svojim *"pozicionalnim karakterom ili svojom pozicionalnošću"*.[254] Anorgansko, fizičko tijelo je u prostoru, na jednomu mjestu i njegova fizička granica je granica njegova bivstvovanja. Organsko tijelo (pa i čovjek) jest tijelo koje je u svojemu bivstvu "stavljeno". Anorgansko tijelo jest dokle dopire. Organsko tijelo nadilazi svoju granicu time što je stavljeno prema nečemu drugom. U tom postojanju "preko njega" i "njemu nasuprot" tijelo je izvan i unutar sebe, te to transcendiranje ima vrijednost osobine i pojavljuje se kao osobina. "Svaka fizička tjelesna stvar je u prostoru, ona je prostorna. Njezin položaj se, što se njezina mjerenja tiče, sastoji u relaciji prema drugim položajima i prema položaju promatrača. Od ovoga relativnog poretka nisu izuzeta ni živa tijela kao fizičke tvari. Ali pojavno se živa tijela razlikuju od neživih, kao ona koja drže prostor od onih koja prostor samo ispunjava. Svaka tvorevina koja ispunjava prostor je na jednomu mjestu. Tvorevina koja drži prostor je, naprotiv, time što je preko njega (u njemu), u odnosu prema mjestu 'svojega' bitka. Ona je izvan svoje prostornosti u prostoru ili prostornosna, i ako ima svoje prirodno mjesto."[255]

Organski svijet ima, nadalje, karakter pozicionalnog time što *postaje*, što prelazi svoju granicu. Zato možemo i odrediti razliku između organskoga kao biljke i organskoga kao životinje. Prvu karakterizira otvorenost forme koja pokazuje da je organizam sa svim svojim površinama, koje graniče s okolinom, nosilac funkcija, dok se u zatvorenoj formi mora pokazati što je moguće veća odvojenost živog bića od svoje okoline. Pri zatvorenoj formi je također karakteristično odvajanje organa od vanjskoga svijeta i istodobno njihovo jako diferenciranje u relativno samostalne sisteme cirkulacije, ishrane, razmnožavanja itd.

Daljnja karakteristika organskoga kao životinje je u tome što životinja u svojoj egzistenciji zauzima poziciju frontalnosti. S jedne strane je

253 H. Plessner, *ibid.*, str. 67.

254 H. Plessner, *Stupnjevi organskog i čovjek*, str. 175. Vidi detaljnije o problemu pozicionalnosti str. 174-180.

255 H. Plessner, *ibid.*, str. 177.

odvojena od okoline, a istodobno je vezana za nju, svjesna sebe samo kao tijela, kao jedinstva osjetilnih polja. Čovjek, međutim, kao živa stvar poznaje tu sredinu, doživljava je i zato seže preko nje. On doživljava svoju mnogostruku djelatnost, stanje između akcije i akcije, svoju slobodu i, usprkos toj slobodi, vezanost za egzistenciju koja ga ometa i s kojom se mora boriti. "Ako je život životinje centričan, život čovjekov je, iako ne može probiti to centriranje, istodobno izvan njega, ekscentričan. *Ekscentričnost* je za čovjeka karakteristična forma njegove frontalne postavljenosti prema okolini."[256] Čovjek nije više u onome ovdje-sada, već "iza" njega, bez mjesta, u ničemu, nestaje u tomu ničemu, u prostornovremenosnom nigdje-nikad. On živi i sve to doživljava, ali doživljava i svoje doživljavanje. Samo njemu zato pripada ona sfera u kojoj su stvarno povezani Ti i Ja u jedinstvu života, "njemu pripada zajednički svijet, u kojemu ne samo vladaju suodnosi već je to suodnošenje postalo konstitucijska forma zbiljskog svijeta izrazitog Mi, koje se stopilo s Ja i Ti."[257]

Postavljajući pitanje kako se čovjek snalazi u ovoj svojoj životnoj situaciji, kako vodi tu svoju ekscentričnu poziciju i koja osnovna obilježja mora prihvatiti njegova egzistencija, Plessner smatra da se može govoriti o nekim osnovnim antropološkim zakonima.

Treba ponajprije imati na umu da se čovjek razlikuje od ostaloga životinjskog carstva fizičkom nespecijaliziranošću i slabošću instinkata, što su, vitalno gledano, nedostaci, ali egzistencijalno mu postaju prednost. Kao ekscentrično organizirano biće, on sebe tek treba napraviti onim što jest. Dok druga živa bića egzistiraju direktno, ne znajući o sebi i o stvarima, čovjek je izgubio tu direktnost te mora živjeti zaobilazno preko umjetnih stvari koje sam stvara. "Kao ekscentrično biće on, koji nije u ravnoteži, koji je bez mjesta, bez vremena, stojeći ni u čemu, konstitutivno bez zavičaja, mora 'nešto postati', mora sebi tu ravnotežu – stvoriti. A nju on stvara samo pomoću izvanprirodnih stvari, koje proistječu iz njegova stvaranja, *ako* rezultati ovoga stvaralačkog čina dobiju vlastitu težinu."[258]

Čovjek želi prevladati tu svoju ekscentričnost, izaći iz nje, a to može postići samo stvarima koje su dovoljno teške da se mogu mjeriti s težinom njegove egzistencije. Njegova djelatnost radi umjetnim sredstvima, proizvodima njegova stvaralaštva, njegova rada, pa je taj proces ujedno i razumijevanje nastanka i oruđa rada i kulture.

Osvrćući se na spiritualističke i naturalističke teorije o podrijetlu kulture Plessner smatra da obje zakazuju u objašnjenju ovoga bitnog

---

256 H. Plessner, *ibid.*, str. 357.

257 H. Plessner, *ibid.*, str. 376-377.

258 H. Plessner, *ibid.*, str. 379.

fenomena ljudskog života. Iako naturalističkim teorijama daje izvjesnu prednost, ipak ga niti jedna ne zadovoljava u potpunosti. "Pravi uzrok kultiviranja nije hipertrofija nagonskog života ili tendencija za samousponom života u liku 'volje za moći, volje da se bude više ili iznad' prema Nietzscheu, Simmelu, Adleru, nije natkompenzacija ili sublimacija na osnovi potiskivanja, svaki od ovih uzroka je sam tek posljedica unaprijed dane forme života, koja jedino čini ljudsko na čovjeku. Što čovjek ne može svojim prirodnim sredstvima zadovoljiti svoje nagone, što ne miruje u onome što jest, i što želi biti više nego što jest i da to jest, što želi da vrijedi i što ga neodoljivo privlači irealizacija u umjetnim formama radnje, u običajima i moralu – krajnji razlog za to nije u nagonu, u volji i u potiskivanju, već u ekscentričnoj strukturi života, u tipu forme same egzistencije. 'Povod' za kulturu je konstitutivna neuravnoteženost njegove naročite vrste pozicionalnosti – a ne tek ometanje nekoga prvotno normalnog, nekad harmoničnog sistema života, koji može opet postati harmoničan."[259]

Umjetnina je, dakle, izraz njegove prirode, ona je ekscentricitetom postavljeni zaobilazni put prema jednomu drugom svijetu u kojemu on nalazi svoju domovinu i utočište. Prema tome ta artificijelnost u djelovanju, mišljenju i u snovima je ono unutrašnje sredstvo pomoću kojega je čovjek, kao živo prirodno biće, u skladu sa sobom. Čovjek, dakle, živi samo ako vodi neki život, ako stvara nešto što nije "prirodno" nego artificijelno, te se tako život njegove vlastite egzistencije "neprestano razlaže na prirodu i duh, na vezanost i slobodu, na *bitak i trebanje*. Ta suprotnost postoji. Zakon prirode nastupa protiv zakona morala, dužnost se bori sa sklonošću, konflikt je središte njegove egzistencije, kako se ona nužno prikazuje čovjeku pod aspektom njegova života."[260]

Drugi antropološki zakon posredovane neposrednosti nam pokazuje da čovjeku ne bi mogli pomoći svi njegovi napori da se umjetnim sredstvima posluži za uspostavljanje ravnoteže kad se rezultati njegova rada ne bi mogli odvojiti od njega samog. I najjednostavnije oruđe je tek na taj način upotrebljivo, jer ono ima svoju unutrašnju težinu i objektivitet. Sve ono dakle što čini kulturu, a time i povijest, vezano je za ljudsko autorstvo, ali je u istoj mjeri i nezavisno od njega.

Plessner želi time naglasiti da se čovjek mora izražavati, priopćavati i oblikovati, te je to svojstvo jednako tako izvorno kao i njegova upućenost na susvijet ili socijalnost. To je i osnova njegove povijesti koja je vremenska dimenzija kulture. Ovaj zakon nam pokazuje da čovjek ne može ostati u stanju mirovanja, pa prema tome to kretanje iz ravnoteže

259 H. Plessner, *ibid.*, str. 385.

260 H. Plessner, *ibid.*, str. 386.

i ponovno postizanje ravnoteže i jest historija. U tom smislu Plessner naglašava i važnost nastanka jezika koji je "istinski egzistencijalni dokaz za bezmjesnu, bezvremensku poziciju čovjeka, poziciju koja je u sredini svoje vlastite životne forme i, dakle, izvan nje. U toj jedinstvenoj prirodi značenja iskaza osnovna struktura posredne neposrednosti je očišćena od sveg materijalnog i ona se sublimirano pojavljuje u svojim vlastitim elementima."[261]

Treće, osnovni antropološki zakon utopijskog stajališta govori da ekscentrična forma čovjeka tjera na kultiviranje, budi potrebe koje se mogu zadovoljiti samo sistemom umjetnih objekata i time im daje pečat prolaznosti i relativnosti. Čovjek ne stoji na nečemu čvrstom, bezuvjetnom i apsolutnom i zato "njegov konstitutivni nedostatak korijena svjedoči o realnosti povijesti svijeta."[262]

Taj nedostatak korijena čovjeku daje svijest o vlastitoj ništavnosti pa prema tome i o ništavnosti svijeta. On u njemu budi spoznaju o njegovoj neponovljivosti i jedinstvenosti pa prema tome i svijest o apsolutnoj slučajnosti postojanja. Zato i traži neku čvrstu točku, vječnost i apsolut, te je u tome i jezgra svake religioznosti. Bez obzira na to kako mi objašnjavamo religiju – ona stvara definitivum. Priroda i duh mu ne mogu dati ono konačno. "Samo religija poklanja konačnu vezu i sređenje, mjesto njegova života i njegove smrti, zaštićenost, pomirenost sa sudbinom, objašnjenje zbilje, zavičaj. Između nje i kulture, stoga, usprkos svim povijesnim mirovnim ugovorima i rijetko iskrenim uvjeravanjima, kakva su, npr. omiljena danas, vlada apsolutno neprijateljstvo. Onaj tko hoće kući, u zavičaj, u zaštićenost, mora sebe prinijeti kao žrtvu vjeri. A onaj tko se drži duha, nikad se više ne vraća."[263]

---

261 H. Plessner, *ibid.*, str. 412.

262 H. Plessner, *ibid.*, str. 413. U vezi s problemom potreba Plessner naglašava da i čovjekove primarne potrebe biološkog, organskog podrijetla pokazuju veliku plastičnost. "Mladi Marx pokušao im je udovoljiti pojmom druge potrebe, u čemu je on vidio pravu granicu između čovjeka i životinje. Obje imaju primarne, čisto vitalno uvjetovane potrebe. Životinja ih zadovoljava neposredno, i tek kad zasićenje iščezne, ona opet slijedi novoprobuđene primarne nagone. Čovjek pak stvara putem zadovoljenja primarne potrebe neku drugu, sekundarnu, a to je pomicanje potrebe koju mu nameću rad, obradba. Nastaje svijet dobara, upotrebnih stvari, stanova, odjeće, oružja, ukrasa, rezerva hrane, pripremljene hrane... Ali prisila na kultiviranje kao takvo leži u zadanoj formi života, koja čini ono čovječno čovjeka. Da se on ne smiruje u ciklusu prve potrebe i njezina zadovoljenja, da on hoće *nešto* biti i činiti, da živi u navadama i običajima, koji mu *važe,* nema svoju osnovu u nagonu i volji, nego u posredujućoj neposrednosti njegove ekscentrične pozicije" (H. Plessner, *Condicio humana*, str. 105 i 108).

263 H. Plessner, *ibid.*, str. 414.

Navedena karakteristika čovjekove egzistencije koja proizlazi iz njegove ekscentrične pozicionalnosti nagoni čovjeka na suživot, na jasan odnos prema svojim bližnjima. Bez proizvoljnog utvrđivanja reda, bez nasilja nad životom, on ne vodi i nema život. To je njegov pozitivum ali i granice njegova društva. "Tako postoji neotuđivo pravo ljudi na revoluciju kad same forme društvenosti unište svoj vlastiti smisao, a revolucija se provodi kad utopijska misao dobije moć od konačne uništivosti svake društvenosti. Usprkos tome, ona je samo sredstvo za obnavljanje društva."[264]

Plessner je, naravno, ponajprije filozofski antropolog i jedan od osnivača te moderne struje ili discipline filozofije. Zadatak mi nije bio prikazati njegovu cjelokupnu filozofskoantropološku misao nego samo pokazati da se u njegovu djelu nalaze mnogi elementi za razumijevanje i historije, jer ona ipak počiva na djelatnosti i samorealizaciji čovjeka kao pojedinca i zajednice. Osjećanjem za realnost prirodnoga i historijskog zbivanja i originalnošću ideja Plessner je u svakom pogledu nezaobilazna filozofska ličnost našega vremena.

Već sam spomenuo da je bilo malo filozofa između dva rata, kao i nakon 2. svjetskog rata, koji su napisali sistematsko djelo o filozofiji historije. Zato treba istaći *Heinza Heimsoetha* (1886.–1975.) koji je među rijetkima takvo djelo objavio. Heimsoeth je započeo svoju filozofsku karijeru također između dva svjetska rata. Bio je profesor u Marburgu, Königsbergu i Kölnu, te je pisao o nekim značajnijim filozofskim ličnostima (Kant, Fichte, Nietzsche). Heimsoeth je nadopunio poznato Windelbandovo djelo *Povijest filozofije,* filozofijom dvadesetoga stoljeća. Svoje djelo *Geschichtsphilosophie* objavio je u zborniku što ga je uredio N. Hartmann pod naslovom *Systematische Philosophie*, Stuttgart i Berlin 1942. Uz njegov rad, u tom zborniku su objavljeni i radovi A. Gehlena, E. Rothackera, O. F. Bollnowa, H. Weina i N. Hartmanna koji je u radu pod naslovom *Neue Wege der Ontologie* dao sažeti prikaz osnova svoje filozofije.

Heimsoeth ponajprije naglašava da današnje vrijeme, s obzirom na svoju isprepletenost s povijesnošću, radikalno postavlja pitanje historije. Nakon svih filozofskih nastojanja da razjasni prirodu, kozmos i tjelesnost čovjeka, došlo se do važnog uvida da je čovjek priroda ali i historija. Heimsoeth kaže, što je u najmanju ruku diskutabilno, da taj uvid dugujemo grofu Yorku von Wartenburhu i Diltheyu. O nekoj apriornoj totalnoj spoznaji ne može biti riječi, kao ni u vezi s ostalim područjima stvarnosti. "Historija je čovjekov svijet i svijet čovjeka. Samo što živo biće, koje ima sjećanje i planski predviđa (a ne samo pamćenje i prese-

264 H. Plessner, *ibid.*, str. 417.

zanje instinkata), može historiju imati, oblikovati i iskusiti; samo u životnoj sferi jednoga takvog bića, može historija djelovati."[265]

Priroda nema historiju. Evolucija univerzuma, historija zemlje itd. nisu historija. Vremena monizma koji sve izjednačuje (npr. Spencer) definitivno su prošla. Naša stajališta su, naravno, barem u osnovi, podređena bivstvujućim stvarima koje naše doživljavanje i shvaćanje teži izjednačiti. "Kao stvar i bivstvujuće historija je međutim duboko i principijelno različita od prirode – bez obzira na to gdje postoje 'zakoni' i ono što se ponavlja ili jednokratno-jedno, gdje postoji vladanje 'u prostoru' nad 'vremenom' ili obratno!"[266] Historijska svijest i oblikovanje pojmova posljedica su povijesnosti čovjekova opstojanja, jer čovjek nije samo u prirodi nego i u historiji, u njegovu najvlastitijem svijetu.

Heimsoeth međutim smatra da i sve ljudsko nije uvijek povijesno. Čovjek je svakako i ponajprije priroda. Priroda obuhvaća cijelog čovjeka, tijelo i dušu. Način opažanja, temeljni porivi i sposobnosti čovjeka od prirode su dani bez obzira i na njihove mijene. Stvaranje ljudskih rasa je prirodan proces i postoji prije i izvan historije i nema posla s "historijom" nego je predmet biološki zasnovane antropologije. "Rez između prirode i historije prolazi kroz čovjeka, kroz sav taj tjelesnoduševni život, a da ga ipak ne rascjepljuje."[267]

Čovjek stvara i doživljava historiju ako je on "duh", duhovno djelatno biće. Historija postoji samo ako ljudski duh stvara i održava "kulturu". Duh i kultura su nešto suprotno od prirode. A duh nije samo mišljenje i fantazija, nego jednako tako i prije svega volja i plansko djelovanje. Zato "duhovne znanosti" (ili "kulturne znanosti") moraju proučavati i socijalne, političke, ekonomske životne sisteme i promjene, kao i umjetničke ili jezične, religiozne i filozofske. Već je Hegelov pojam "duha" bio tako univerzalno zamišljen.

Vraćajući se na pitanje da je sve ljudsko ujedno i historijsko, Heimsoeth usvaja stajalište E. Meyera da je historičaru važno samo historijski značajno i djelotvorno i zato je uvijek i potrebno da historičar pravi izbor onoga što je "povijesno" od onoga što je nehistorijsko ili jedva historijsko, pri čemu to odvajanje i razlikovanje nije apsolutno i jednostavno. Ne pripada svijetu povijesti sve ono što netko smatra značajnim "nego samo ono što se uvijek izdiže u vlastito značajno, u veličinu čovječanstva i njegovih djela i što je veliko i značajno među ljudima postalo djelotvorno, biva i može biti."[268]

---

265 Heinz Heimsoeth, "Geschichtsphilosophie", zbornik *Systematische Philosophie*, Stuttgart-Berlin, 1942., str. 572-573.

266 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 574.

267 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 575.

468 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 579.

Pod čovječanstvom ne misli Heimsoeth prije često shvaćenu sekularizaciju nadvremenskog i apsolutnog corpus mysticuma, koje još vuče svoje korijene iz teologije historije i neka je filozofska metafizika (još u Fichtea, Hegela pa čak i Comtea). Ovakva filozofija historije je historičarima uvijek bila sumnjiva. "Čovječanstvo" stare filozofije historije bila je teleološka konstrukcija i za nas više ne vrijedi, kao ni za prirodne nauke stara filozofija prirode.

"Prafenomeni cjelokupnoga historijskog iskustva bilo gdje na zemlji i do bilo kojih vremena prethistorije, jesu narodi. Ne individuumi i ne čovječanstvo, ne države i carstva niti 'kulture', nego narodi jesu i ostaju nosioci i stvaraoci, djelatnici i oni koji trpe u svijetu historije."[269] Za Heimsoetha su, dakle, narodi onaj sudbonosni individualitet koji je neiscrpan u svojemu stvaralaštvu i specifičnoj vlastitosti koja se živo razvija. Heimsoeth navodi da su to već istakli Vico, Bodin i Montesquieu, a najdublje Herder, Hegel, mislioci romantike i historijske škole. Bit naroda sa stajališta povijesnosti za njega je nova problematika filozofije historije. Narodi su životne cjeline s vlastitim trajanjem i stalnim promjenama s jedinstveno-sudbinskim životnim tendencijama. Narodi su "organske" tvorevine (drukčije nego kod "čovječanstva") pri čemu je cjelina uvijek "prije" dijelova, a svaki dio živi iz cjeline. A ipak oni nisu organizmi kako su ih neki filozofi shvatili. Heimsoeth naglašava da je "sa sferom čovjeka i historije nastupilo nešto potpuno novo u svijetu, koliko god je duboko uvijek u bivstvujućem ukorijenjeno i od njega određeno, i analogno njemu oblikovano! Povezanost cjeline i člana koja vlada historijskooblikovnim narodima, cjelinom života i individualnim ropstvom i inicijativom upravo je jedinstvena; a jedinstvena je i zatvorenost a ipak nikad čvrsta ograničenja, postojanost a ipak labilitet, jedinstvena cjelovita struktura i vlastitost kod sve duboke razlike u plemenima grupama."[270]

Osim uloge naroda, Heimsoeth smatra da je i problem uloge rasa u historiji također jedno od novijih filozofskohistorijskih pitanja koje još traži analizu. Dva su pritom momenta za njega važna: prvo, očigledna nejednakost rasa, a zatim značenje miješanja rasa u historiji i nastajanju, životu i propadanju naroda. Iako je, po mojemu mišljenju, pitanje naroda i rasa veoma važno znanstveno pitanje, mislim da ono više pripada prirodnim i historijskim naukama nego filozofiji historije. Da su "narodi" historijski subjekti, mislim da nema sumnje, ali je jednako tako očevidno da narodi, osobito od početaka civilizacije, nisu više jedinstvena cjelina i da je socijalni razvitak unutar naroda – njihova po-

269 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 583.

270 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 585.

dijeljenost na kaste, slojeve, klase i druge grupe – ono što karakterizira razvoj jednoga naroda, pa tako i historije.

Razmatrajući dalje specifičnost i jedinstvenost historije, Heimsoeth naglašava najprije njezinu "promjenjivost" (Hegel). "Promjenjivost je, zapravo, temeljna kategorija cijele historije."[271] U njoj je sadržana i stalna prolaznost kao i neprekidno nastajanje novog. Nadalje, historija je veoma komplicirano bivstvujuće: razne tvorevine, konstelacije, načini kombinacija i utjecaja, vrste zakona – sve je to u historiji izrazito mnogostruko. Zato je i svaka ravnoteža sila izrazito labilna. Nadalje, ljudski svijet, historija je "sfera čina, spontaniteta, slobode".[272]

Historijski procesi i tvorevine su također jednokratne, jedinstvene, jer se ništa ne ponavlja u povijesnom. Povijesnost je uvijek isticanje individualnoga, polje nikad predviđene i nikad oponašane originalnosti. Neiscrpni individualiteti su historijski djelatnici, nosioci zbivanja, a to su, kako je već rečeno, narodi, a s njima familije i plemena, a da se ne govori o nadmoćnim ličnostima. Ali to jedinstveno u historiji stoji ipak u vezama i ovisnostima, prikaz je to tipičnoga u individualnom izrazu te pokazuje sličnost, analogiju s prošlim u drugim vremenima. I u historiji postoji sličan tok stvari, jer bez toga se ne mogu otkriti i konstatirati dublje nužnosti i zakonitosti. Historijske determinacije su u velikoj mjeri drukčije nego kauzalne. Ali su predviđanja druge vrste nego u astronomiji ili fizici i biologiji. Historija je carstvo slobode i prenošenje kategorija prirodnog zbivanja na historiju potpuno je svojevoljno i vodi zabludama.

Ako je historija carstvo slobode, to ne znači da u njoj ne vladaju i nužnosti. Sloboda čovjeka je uvijek djelatnost u zadanim okvirima. On ne djeluje izvan mnogovrsnih kauzalnih veza, u njemu kao i u okolnom svijetu. I tako stoji sve historijsko djelovanje i stvaranje "u jednom gustom spletu prinudnosti različitih vrsta, s kojima djelatnik mora računati, i bez kojih on ne bi nikada došao do nekoga zaista konkretnog akta slobode, jedne realne koncepcije, odluke, odgovornog promišljanja."[273]

U historiji imamo također "zakone" kao i nužne tokove. Ali ti zakoni ne izjednačuju historiju s prirodom niti s nekim carstvom predviđanih procesa. Oni ne znače postojanje neke teleološke zakonomjernosti kao ni nužnog razvoja u pravocrtnom ili dijalektičkom usponu.

U ovome leži i odgovor na pitanje o jednokratnosti i tipičnosti. "Oni nisu međusobno neprijateljski i ne isključuju se. Iz jednoga golemog

271 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 599.

272 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 596. Vidi se da su kategorije čina, djela (prakse) i slobode one kategorije koje su, kako smo vidjeli, bitni pojmovi u velikog broja suvremenih filozofa za shvaćanje i tumačenje historije i njezina razvitka.

273 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 604.

mnoštva općih i najopćijih određenosti izgrađuje jednokratno-jednovrsno ono što je neusporedivo i originalno."[274] Historija je poprište realiziranja čovjekovih planova i ideja. Ono što čovjeka razlikuje još od najranijih vremena od životinje, jest "sposobnost da izmisli umjetna oružja i oruđa i da ih obradi; i tako je sav historijski život, gdje god se pogleda, ispunjen tendencijama i ostvarenjima ove vrste."[275] Plansko djelovanje i predviđanje je prvenstveno idejni proces pa je taj moment posebno naglašen u "idealističkoj" filozofiji historije čije je prvobitno tlo kulturna i duhovna historija. Ali već je u 19. stoljeću, s obzirom na duboke socijalne, političke, ekonomske promjene postalo jasno da je to stajalište preusko. Javile su se mnoge ekstremne pozicije toj idealističkoj koncepciji među kojima je "krajnja i veoma uska antiteza historijsko-filozofskog ekonomizma, tzv. 'materijalističko shvaćanje historije'."[276]

Heimsoeth smatra, što smo već vidjeli u filozofa različitih orijentacija, realističkih posebno, da čovjek nije samo svijest nego jednako tako i ponajprije živo biće sa svojim potrebama, željama, brigama i opasnostima, koje je stalno usmjereno na svoje samoodržanje i proširenje svojega života. Prirodni porivi i instinkti su dakle također pokretačke snage, kao i političke i privredne snage i procesi. "Vremena pojednostavnjenog monizma su također zato prošla."[277] Realni faktori koji djeluju i potiču razvoj historije nadalje su sve one snage u čovjeku koje pripadaju sferi njegovih tjelesnih potreba i njihova zadovoljavanja, što podrazumijeva uzgoj i oplemenjivanje životnih dobara i prirodnih bogatstava. Realni faktori su, nadalje, tendencije sile u društvu, grupama i pojedincima, tako da možemo kazati da je život volja za moći. Ali, to ipak ne znači da su "idealni faktori", moralne i pravne, umjetničke i religiozne pokretačke snage samo obična "nadgradnja" koja samo ovisi o svojoj osnovi. Međusobno prožimanje je pri tome bitno i evidentno. Postignute ravnoteže među njima uvijek se narušavaju dubinskim životnim silama i nemirom duha. Naglašavajući važnu uslugu pri svemu tome i velikih ličnosti, Heimsoeth ipak ne postavlja pitanje zašto se u pojedinim razdobljima takve ličnosti pojavljuju.

Heimsoeth inače ne smatra da se ovo stajalište, nasuprot "kolektivističkom", u kojemu su mase glavni djelatni faktor, mora nazvati "individualističkim". Jer, supstancijalni nosioci historije nisu, kako smo već vidjeli, za Heimsoetha individuumi, nego narodi. A život naroda je aktivno samooblikovanje i potvrđivanje kroz djela, pri čemu su izvor i

274 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 605.

275 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 608.

276 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 609-610.

277 H. Heimsoeth, *ibid.*, str. 611.

počelo uvijek vodeće ličnosti, a one uvijek nose u sebi pečat svojega naroda iz kojega izvlače svoje najbolje snage i čije temeljne karaktere i sposobnosti snažno reprezentiraju.[278]

Historija je također neprestano napredovanje, te u njoj ništa ne ostaje stalno i nepromjenjivo. "Djelatnici uvijek vide nove mogućnosti pred sobom, da život uzmu u svoje ruke; a to novo vrijedi njima kao istinitije, smisaonije nasuprot onome što jest, kao rješenje iz nekorisnosti ili povećanja vrijednosnih mogućnosti. Tok i planiranje u budućnost stalno je nadahnuto voljnim patosima napretka."[279] Pri tome je teza, posebno njemačkog idealizma, o stalnom nastojanju pomirenja i sjedinjenja idealnoga i realnog, apsolutnog i historijski posebnoga, uglavnom prošlost i za razumijevanje historije kao i prirode. Napredak je uvijek u određenim vremenima i u okvirima određenih ciljeva, a oni se jednako tako mijenjaju. Ciljevi su različiti već prema narodima, vremenima, a često i generacijama.

Heimsoeth se ukratko osvrće i na problem "propadanja" i na cikličke teorije koje u sebi sadrže neminovnost propasti jedne kulture. Ta analogija s organskim rastom i propadanjem, ili s čovjekovim individualnim životom nema nikakve osnove. "Pojedinačni život stoji pod zakonom rađanja i smrti, mladosti i starosti; postojanje historijskih životnih jedinica ima, međutim, sasvim druge forme egzistencije i razvitka."[280]

Propadanje je stalna opasnost historijskog života, kao i svega što jest. Ono je "nužno", kao što je nužno nastajanje novih oblika postojanja. Ali nema "zakona" da određena historijska stvarnost mora nakon određenog vremena propasti. Narodima i kulturama ostaje budućnost nepredvidljivo otvorena i nijedno razdoblje ne može biti sigurno jesu li njegove krize porođajne muke za novi uspon, ili prijeteći znakovi slabljenja. Historijski životni oblici imaju svoj ritam života i razvoja, oni nisu "ni organizmi, kao ni osobe".[281]

Postavljajući na kraju i pitanje smisla historije, Heimsoeth ponovno smatra da su stara stajališta koja su povezivala taj problem s pitanjem transcendencije i koja su uvijek bila neka vrst sekularizirane teodiceje, kao i neke a priori dane harmonije svijeta, završila s nastankom smisla za realnost koji je nastao u 19. stoljeću. Teološke i teleološke pretpostavke nisu više dostatne niti u znanosti niti u filozofiji. U nastajanju i

278 U tom smislu govori i o elitama, napominjući da sve takve genijalne ličnosti ne padaju s neba ni bilo kada, nego proizlaze iz prilika i dostignuća koje su generacije prije toga stvorile. (Vidi *ibid*., str. 622-623.)

279 H. Heimsoeth, *ibid*., str. 624.

280 H. Heimsoeth, *ibid*., str. 631.

281 H. Heimsoeth, *ibid*., str. 633.

stvaranju naroda uvijek se očituje "um" i smisao što dolazi do izražaja osobito u njihovu kulturnom stvaralaštvu, koje uglavnom traje kratko vrijeme. Ali sve to nije unaprijed dano, nema nikakve predodređene harmonije u historiji kao ni u prirodi. Sve treba postići, osvojiti i koliko-toliko održati. Plodovi historijskog života ne padaju s neba, nisu oni darovi nekoga nadmoćnog uma nego su rezultati mukotrpne borbe, rada koji uvijek stoji između uspjeha i neuspjeha. Zato je historija uvijek tlo sreće ali i nesreće, uspjeha i neuspjeha. Zato je fundamentalni karakter čovjeka kao historijskog bića da on "kad ga i ne prisiljava nikakva nužda i nikakva postojeća potreba, uvijek gleda i zahtijeva novo, želi nadrasti sebe i svoje vrijeme prema drugim životnim mogućnostima, drugim horizontima. Historijski životni sistemi ne nastaju naime u okvirima nekoga predodređenog poretka koji obuhvaća moguće i stvarne puteve nadolazećeg. Nastajanje historije nije općenito nikakav jednostavni 'razvitak' (u smislu razvijanja nečeg što je u klici dano), niti je postupno realiziranje nekoga prethodnog plana, strpljivo ispunjenje točno zacrtanih zadaća, nego: stvaralačko nastojanje, traženje i pokušaj. A tome nužno pripadaju i nedaća i stradanje, besmisao nekorisno utrošenih snaga i razrušenih stanja."[282]

Danas mora filozofija historije, pisao je na kraju H. Heimsoeth, drukčije postaviti problem smisla historije nego prije u razdoblju "idealizma uma". Veliki je zadatak naime da se bez zamagljivanja težine zbivanja dođe do dubljeg razumijevanja svega sadašnjeg i stvarnog, i do prave spremnosti za mogućnost nepoznate budućnosti.

Heimsoeth je, kako vidimo, dosta uspješno dao sistematski prikaz svojih viđenja bitnih problema filozofije historije koji se zasniva na najboljim rezultatima novovjekovnoga filozofskog realizma. Nastojeći ne zapasti u jednostranosti idealizma kao ni uglavnom mehaničkog i ekonomskog materijalizma (Heimsoeth ipak ne vidi da to nije Marxova koncepcija), Heimsoeth nije zapao u eklekticizam, ali su i mnoga pitanja, naravno, ostala otvorena. Neka se ovo ne shvati kao negativna kritika jer, po mojemu mišljenju, niti je postojalo niti će postojati neko filozofsko stvaralačko djelo koje će riješiti sve probleme prirode, čovjeka i historije. Umna i stvaralačka "rješenja" uvijek su samo važni poticaji da naša misao i istraživanje mogu nastaviti svoj napor za novim spoznajama.

Među značajnije ličnosti našega stoljeća treba u svakom pogledu spomenuti *Ernsta Cassirera* (1874.–1945.) koji je svoja glavna djela, kao i već navedeni mislioci, napisao između dva rata. Cassirer je studirao u

282 H. Heimsoeth, *ibid*., str. 643.

Berlinu, Leipzigu i Heidelbergu, a završio kod tada najpoznatijeg neokantovca u Marburgu H. Cohena. U početku i sam neokantovac, piše o spoznajnoteorijskim problemima, te je nakon habilitacije tek na intervenciju Diltheya dobio mjesto privatnog docenta. Kao i Simmel, ni Cassirer nije mogao dugo vremena dobiti mjesto profesora u Berlinu zbog svojega židovskog podrijetla. Iako je već tada u nekim djelima (*Sloboda i oblik. Studije uz njemačku duhovnu povijest*, 1916.) prekoračio granice spoznajno-teorijskog područja, odlučni korak napuštanja neokantovskog idealizma čini svojim glavnim djelom *Philosophie der symbolischen Formen* u tri sveska: prvi svezak posvećen je problematici jezika (1923.), drugi mitskomu mišljenju (1925.), a treći fenomenologiji spoznaje (1929.).

Nakon dolaska nacizma, Cassirer poput mnogih svojih kolega emigrira u Englesku i Švedsku, zatim u SAD. U tom razdoblju je napisao nekoliko važnih djela o determinizmu i indeterminizmu u fizici (1936.), o Descartesu (1939.), o švedskoj modernoj filozofiji (1939.) itd. Na poticaj svojih prijatelja u Americi napisao je *An Essay on Man* (1944.), kao sintezu svojih filozofskih nazora, pri čemu je djelo o simboličkim oblicima služilo kao temelj.

Ovo djelo pripada više području filozofije kulture, što je Cassirer u podnaslovu i naveo kao *Uvod u filozofiju ljudske kulture*. Ali ono često dotiče i probleme filozofske antropologije i filozofije historije.

Slažući se sa Schelerom da ni u jednom razdoblju ljudske spoznaje čovjek nije bio sebi toliko problematičan kao u naše doba, Cassirer započinje svoja razmatranja klasičnim i neizbježnim pitanjem o odnosu ljudskog svijeta i prirodnog svijeta. Da je čovjek dio prirodnog svijeta već je odavno postao aksiom u filozofiji. Ali jednako tako je opće prihvaćeno stajalište da ljudski svijet nije samo prirodni svijet. I od tog momenta započinje glavni filozofski posao i glavne razlike među mnogima koji su pokušavali u to pitanje unijeti što više svjetla. Navodeći Uexküllova shvaćanja u vezi s prirodnim svijetom, organskim bivstvom, Cassirer se slaže da ljudski svijet nije izuzet od onih bioloških pravila koja vladaju u organskom svijetu. “Međutim, u ljudskom svijetu nalazimo novu karakteristiku koja je, čini se, osebujni znak ljudskog života. Čovjekov funkcionalni krug nije samo širi nego je i kvalitativno drukčiji. Čovjek je, takoreći, otkrio novu metodu svojega prilagođivanja okolini. Između receptornog i efektornog sustava, koje nalazimo u svim životinjskim vrstama, u čovjeku nalazimo treću kariku koju bismo mogli nazvati *simboličkim sustavom.*”[283]

283 Ernst Cassirer, *Ogled o čovjeku. Uvod u filozofiju ljudske kulture*, Zagreb, 1978., str. 41-42.

Čovjek dakle živi u jednoj novoj dimenziji stvarnosti. Reakcije u organskom svijetu su sasvim drukčije nego u ljudskom svijetu. U prvom je neposredan i neodgodiv odgovor na podražaje izvana, u čovjeka je odgođen jednim sporim i složenim misaonim procesom. Čim čovjek nije više samo u fizičkom svijetu, on živi u svijetu simbola. "Jezik, mit, umjetnost i religija sastavni su dijelovi toga svijeta."[284] Čovjek stvara složenu mrežu simbola, zamršeno tkanje svojega iskustva. On se više ne suočava izravno s realnošću, te čovjek, umjesto da se bavi samim stvarima, u stanovitom smislu opći sa samim sobom. I u teoriji i u praksi toliko se umotao u jezične oblike, umjetničke slike, mitske simbole i religijske obrede da ništa ne može vidjeti ni spoznati bez posredovanja toga umjetnog medija. Zato se mora korigirati i proširiti klasičnu definiciju čovjeka. On je u svakom pogledu animal rationale, jer je racionalnost inherentan oblik svih ljudskih djelatnosti. Ali razum ipak nije primjeren da bismo obuhvatili cijelo bogatstvo i raznovrsnost čovjekova kulturnog života. Razumom se ne iscrpljuje svekoliko određenje jezika, mita, umjetnosti ili religije, jer su svi ti oblici simbolički. "Stoga, umjesto da čovjeka definiramo kao *animal rationale*, trebali bismo ga definirati kao *animal symbolicum*. Tako onda možemo označiti njegovu specifičnu odliku i možemo shvatiti nov put što se otvorio čovjeku – put u civilizaciju."[285]

Prva buđenja ljudskog duha odigravaju se u raznim oblicima magijske i kasnije religijske aktivnosti ljudskog duha. Čovjek se ne odnosi pasivno prema svojoj okolini i prirodi. Iz pasivnog držanja ne može se razviti nikakva produktivna energija. Zato i magiju treba promatrati kao važan korak u razvoju ljudske svijesti. Postojanje magije nam pokazuje da se čovjek više ne osjeća potpuno u vlasti prirodnih i natprirodnih sila. Svaki se magijski obred zasniva na uvjerenju da prirodne pojave i neke čovjekove aktivnosti u velikoj mjeri ovise o ljudskom djelovanju. Zato se za magiju može reći da je to bila prva škola kroz koju je primitivni čovjek morao proći.

Kao i magija, i religija je jedan od simboličkih oblika čovjekova doživljavanja svijeta. Odnos između magije i religije je, po Cassirerovu miš-

284 E. Cassirer, *ibid.*, str. 42.

285 E. Cassirer, *ibid.*, str. 43. "Tu dolazimo na odlučnu točku cijelog našeg problema", pisao je nešto dalje Cassirer. "Razlika između *propozicijskog govora i emocijskog govora* pravi je međaš između ljudskog i životinjskog svijeta. Nikakva teorija ni istraživanje životinjskog jezika neće uspjeti, ako se ne uoči ta temeljna razlika. U cijeloj literaturi o tom predmetu izgleda da nema ni jednog uvjerljivog dokaza da je ikada ikakva životinja prešla taj odlučan korak od subjektivnog na objektivni, od afektivnog na propozicijski govor. Koehler naročito ističe da antropoidni majmuni definitivno nemaju moć govora" (E. Cassirer, *ibid.*, str. 47-48).

ljenju, teško odrediti i to je za njega još uvijek nejasno i prijeporno pitanje, iako je savršen kontinuitet magije i religije jedan od postulata moderne antropologije. Religija je u svakom pogledu viši stupanj samoosvješćivanja čovjeka, ali religija nije imala snage ugušiti ili iskorijeniti najdublje nagone u čovjeku koji su dolazili do izražaja u magijskim obredima niti je za tim težila. Ona je morala ispuniti drukčiju zadaću te je vjerovanje uz "suosjećaj Cjeline" jedno od najčvršćih osnova religije. "Ali je religijski osjećaj drukčiji od mitskoga i magijskoga. On daje maha novom osjećaju – osjećaju individualnosti. A ipak, tu smo suočeni s jednom od osnovnih antinomija religijske misli."[286] Da bi svojim bogovima čovjek dao određeni individualan oblik, morao je najprije otkriti novo načelo diferencijacije u vlastitoj egzistenciji i u svojemu društvenom životu. "To načelo nije našao u apstraktnoj misli nego u svojemu radu. Zapravo je podjela rada uvela novo razdoblje religijske misli."[287] Bivši neokantovac Cassirer najbolje je potvrdio da se s transcendentalnom filozofijom svijesti ti problemi ne mogu rješavati te je dao važan prilog onoj realističkoj struji moderne filozofije koja je u filozofiji već prevladala.

Uz mit i religiju Cassirer smatra da je jezik također važan simbolički oblik ljudskoga komuniciranja sa svijetom i među sobom. Jezik i mit su po njemu u bliskom srodstvu. U ranijim stadijima ljudske kulture veza im je tako bliska da ih je gotovo nemoguće odvojiti. Gdje god nalazimo čovjeka, vidimo da ima sposobnost govora i da je pod utjecajem mitotvorstva. Zato je u tim prvim stadijima razvitka jezik imao isto tako magična svojstva kao i određeni obred. Primitivnom duhu društvena snaga riječi postaje naravnom, pa čak i nadnaravnom silom. Čovjek je mislio da sve opasnosti koje ga okružuju ne može svladati samo fizičkim sredstvima. Svijet mu nije samo mrtva i nijema stvar, on smatra da ga može čuti i razumjeti. Čovjek je imao veliko povjerenje u moć riječi kao i magijskih obreda. Ali kad je čovjek počeo shvaćati "da je to povjerenje uzaludno – da je priroda neumoljiva ne zato što odbija ispuniti njegove zahtjeve nego zato što ne razumije njegov jezik – to je otkriće na njega moralo djelovati poput šoka. U tom se času morao suočiti s novim problemom koji označava prekretnicu i krizu u njegovu intelektualnom i moralnom životu. Od toga se doba čovjek morao naći u dubokoj samoći, morao se osjećati potpuno osamljen i apsolutno očajan. To bi stanje teško mogao nadvladati da nije razvio novu duhovnu snagu koja je zapriječila put magiji, ali je istodobno otvorila drugi put koji je obećavao više. Izjalovila se svaka nada da će čovjek magičnom riječi

286 E. Cassirer, *ibid.*, str. 128.
287 E. Cassirer, *ibid.*, str. 130.

moći sebi podvrgnuti prirodu. Ali, rezultat je toga bio da je čovjek počeo u drukčijem svjetlu gledati odnos između jezika i stvarnosti. Magičnu funkciju riječi zasjenila je i nadomjestila njezina semantička funkcija. Riječ više nema misteriozne snage, ona više nema neposrednog fizičkog ili nadnaravnog utjecaja. Ona ne može mijenjati prirodu stvari i ne može podvrgnuti volju bogova ili demona. No, ona ipak nije ni besmislena ni nemoćna. Nije samo *flatus vocis*, običan titraj zraka. Ali, odlučno joj obilježje nije u fizičkom, nego u logičkom karakteru. Može se reći da je riječ fizički nemoćna, ali je zato logički podignuta na više, zapravo na najviše mjesto. *Logos* postaje načelom svemira i prvim načelom ljudske spoznaje. Taj se prijelaz dogodio u ranoj grčkoj filozofiji."[288]

Cassirer dalje pokazuje, na temelju dosadašnjih lingvističkih istraživanja, kako se jezik razvijao od konkretnog prema apstraktnom, kako u primitivnim zajednicama uopće nisu poznavali opće, apstraktne pojmove i kako je prevlast apstrakcije posljedica dugog razvoja.

Jednako tako kao što jezik ima simbolički karakter, tako je i s umjetnosti. Pravi predmet umjetnosti nije niti Schellingovo metafizičko Beskonačno, niti Hegelov apsolut. Njezin predmet treba tražiti u određenim osnovnim strukturnim elementima našeg osjetilnog iskustva – u linijama, crtežu, u arhitektonskim, glazbenim oblicima. Tako nam "znanost pruža red u mislima, moral nam pruža red u djelovanju, a umjetnost nam pruža red u poimanju vidljivih, opipljivih i čulnih pojava".[289]

Mi ne živimo naravno samo u svijetu osjetilnih dojmova, jer osim površine stvarnosti misaono zalazimo i u njezinu dubinu. Postoji pojmovna dubina kao i vizualna dubina. Znanost nam pomaže da razumijemo uzroke stvari, a umjetnost da vidimo njihove oblike. Čak se i umjetnost može nazvati nekom vrstom spoznaje, samo što je ona spoznaja neobične i specifične vrste. "Ta dva oblika istine očito su međusobno kontrastna, ali nisu oprečna ni protuslovna. Kako su umjetnost i znanost na sasvim drukčijim ravnima, one ne mogu jedna drugoj proturječiti ni smetati."[290]

Prelazeći na problem povijesti i kao znanosti i kao realnog zbivanja, Cassirer smatra da je "povijesni svijet" vrlo kasni proizvod ljudske civilizacije, nastao tek s velikim grčkim historičarima. U prvim počecima spoznaje vremena i kad je čovjek počeo istraživati uzroke stvari, mogao je otkriti samo mitsko a ne historijsko podrijetlo. U mitu nalazimo prve pokušaje otkrivanja i utvrđivanja kronološkog reda stvari i događaja. Ali mitsko vrijeme nema još određenu strukturu, ono je još "vječ-

288 E. Cassirer, *ibid.*, str. 147.

289 E. Cassirer, *ibid.*, str. 216.

290 E. Cassirer, *ibid.*, str. 218.

no vrijeme", jer s gledišta mitske svijesti prošlost nikada nije prošla, ona je uvijek prisutna u sadašnjosti.

Riješivši se tih mitskih predodžaba, čovjek je pokušavao utvrditi stvarne povijesne činjenice i razumjeti ih. Poput fizičara, i historičar živi u materijalnom svijetu, pa ipak "na samom početku svog istraživanja on se ne sreće sa svijetom fizičkih predmeta, nego sa simboličkim svijetom – sa svijetom simbola".[291] Historiji nije cilj da otkrije neko stanje fizičkog svijeta, nego prijašnji stupanj ljudskog života i ljudske kulture. Povijesni predmeti su, dakako, ostvareni u fizičkim predmetima ali usprkos tome pripadaju jednoj višoj dimenziji. Prvotnoj empirijskoj rekonstrukciji povjesničar mora dodati i simboličku rekonstrukciju. Povjesničar mora naučiti čitati i tumačiti "svoje dokumente i spomenike ne samo kao mrtve ostatke prošlosti nego kao njezine žive poruke, kao poruke koje se nama obraćaju svojim vlastitim jezikom".[292] Zato mu i druge znanosti (filologija, lingvistika, sociologija itd.) pomažu u razumijevanju tog jezika simbola. Svoje predmete istraživanja (razna pisma, knjige, anale, novac, kipove, hramove, pisane dokumente itd.) povjesničar ne promatra poput antikvara koji želi skupiti i sačuvati blago prošlih vremena. "Povjesničar zapravo traži utjelovljenje duha prijašnjeg doba. Taj isti duh otkriva u zakonima i statutima, u poveljama i ispravama, u društvenim institucijama i političkim uređenjima, u religijskim obredima i ceremonijama. Pravom povjesničaru takav materijal nije okamenjena činjenica nego živ oblik. Povijest je nastojanje da se *disjecta membra*, rasuti udovi prošlosti spoje i da ih se stavi i prelije u novi lik."[293]

Historičar se, naravno, bavi rekonstrukcijom prošlosti a ne proricanjem budućnosti. Međutim, ljudski je život organizam u kojemu se

291 E. Cassirer, *ibid.*, str. 225. Nešto dalje je Cassirer pisao da "čak ni naturalistički povjesničari nisu poricali, zapravo i nisu mogli poricati, da historijske činjenice nisu istog tipa kao fizikalne. Znali su da njihovi dokumenti i spomenici nisu puke fizičke stvari nego da se moraju čitati kao simboli. U drugu ruku je jasno da svaki simbol – zgrada, umjetnina, vjerski obred – imaju i svoju materijalnu stranu. Čovjekov svijet nije odijeljen entitet i neovisna stvarnost. Čovjek živi u fizičkoj okolini koja stalno djeluje na njega i udara svoj pečat svim oblicima njegova života. Da bismo razumjeli njegova djela – njegov 'simbolički svijet' – moramo neprekidno imati na umu taj utjecaj" (E. Cassirer, *ibid.*, str. 257).

292 E. Cassirer, *ibid.*, str. 272. "Da znamo sve činjenice", pisao je Cassirer, "po njihovu kronološkom redu, imali bismo opći plan i kostur povijesti, ali ne bismo imali njezin pravi život. Međutim, glavna tema i konačni cilj povijesne spoznaje je razumijevanje ljudskog života. U povijesti, na sva ljudska djela i na sve ljudske čine gledamo kao na precipitate ljudskog života, a ta djela i čine želimo obnoviti u tom izvornom stanju, želimo shvatiti i osjetiti život iz kojega potječu" (E. Cassirer, *ibid.*, str. 235).

293 E. Cassirer, *ibid.*, str. 228.

obuhvaćaju i prožimaju i elementi prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. A historičar ne može izaći i odvojiti se od svijeta u kojemu živi. Svoja ishodišta za procjene i prošlosti i sadašnjosti nalazi u svojemu vremenu, u njegovim interesima, intelektualnim interesima, moralnim i društvenim potrebama. Rankeovu misao da bi historičar morao ugušiti svoje ja kako bi mogao rekonstruirati događaje kakvi su zbilja bili, Cassirer smatra da je ova paradoksalna izjava bila mišljena više kao problem, a ne kao rješenje. "Kad bi povjesničar uspio izbrisati svoj osobni život, ipak ne bi time postigao veću objektivnost. Naprotiv, lišio bi se samog instrumenta svekolike povijesne misli. Utrnem li svjetlo svoga osobnog doživljavanja, ne mogu vidjeti iskustvo drugih, a ni o njima suditi. Bez bogatog osobnog iskustva na području umjetnosti ne može se pisati povijest umjetnosti; povijest filozofije može nam izložiti samo sistematski mislilac. Prividna antiteza između objektivnosti povijesne istine i povjesničareve subjektivnosti mora se riješiti na drugi način."[294]

U razvoju znanstvene svijesti sve više nestaju antropomorfni elementi i u idealnoj strukturi fizike su potpuno nestali. Međutim, povijest može živjeti i disati samo u ljudskom svijetu, te je poput jezika i umjetnosti u svojoj biti antropomorfna. Antropomorfizam povijesne misli nije nikakva zapreka njezinoj objektivnoj istini. Ne radi se u historiji o poznavanju samo vanjskih činjenica ili događaja, jer je historija oblik samospoznaje. U povijesti se čovjek stalno vraća sebi i nastoji sabrati i aktualizirati cijelo svoje prošlo iskustvo. "Upoznavajući nas s polimorfizmom ljudske egzistencije, ona nas oslobađa od hirova i predrasuda osobitog i pojedinog momenta. Upravo je to obogaćivanje i širenje, a ne potiskivanje, svojega ja, ega što spoznaje i osjeća, cilj povijesne spoznaje."[295]

Uza sve to nije bilo lako, smatra Cassirer, odrediti *specifičan* karakter historijske istine i historijske metode. Mnogi su filozofi i povjesni-

---

294 E. Cassirer, *ibid.*, str. 240.

295 E. Cassirer, *ibid.*, str. 244-245. Pri kraju svojega jedinstvenog djela Cassirer je pisao da historija ne prelazi "izvan iskustvene stvarnosti stvari i događaja, ali tu stvarnost oblikuje u novi oblik dajući joj idealnost sjećanja. Život u svjetlu povijesti ostaje velikom realističkom dramom sa svim svojim napetostima i sukobima, svojom veličinom i bijedom, svojim nadama i iluzijama, svojim očitovanjem energije i strasti. Ta se drama ne samo osjeća, ona se i intuitivno shvaća. Gledajući taj prizor u zrcalu historije, dok još živimo u svom empiričkom svijetu emocija i strasti, svejedno osjećamo unutarnju jasnoću i smirenost, bistrinu i vedrinu čiste kontemplacije... Ispravno pisana i čitana historija uzdiže nas do te atmosfere slobode usred svih nužnosti našega fizičkog, političkog, društvenog i ekonomskog života... Pjesništvo nije obična imitacija prirode, a historija nije pripovijedanje mrtvih činjenica i zbivanja. Poput pjesništva, historija je oruđe samospoznaje, prijeko potreban instrument za izgradnju našeg ljudskog svijeta" (E. Cassirer, *ibid.*, str. 262-263).

čari smatrali da, s obzirom na to da je historija objektivno zbivanje, ne može postojati razlika između prirodoznanstvene metode i historijske, jer je u svakom od tih slučajeva zadatak istražiti uzroke pojedinih pojava i njihove zakone. Cassirer navodi Taineovo mišljenje i pokazuje da Taine u istraživanjima umjetnosti ne slijedi svoja opća načela historijskog determinizma, koji se ne bi trebao razlikovati od fizičkog determinizma. Cassirer smatra da bi poricanje povijesne uzročnosti bio krivi način borbe protiv navedenoga determinizma. "Jer uzročnost je opća kategorija koja obuhvaća cijelo područje ljudske spoznaje. Ona nije ograničena samo na neko posebno područje, na svijet materijalnih pojava. Sloboda i uzročnost ne smiju se shvaćati kao različite i suprotne metafizičke snage, one su jednostavno različiti oblici prosuđivanja. Čak i Kant, najodlučniji pristaša slobode i etičkog idealizma, nikada nije poricao da sve naše iskustveno znanje, poznavanje čovjeka kao i fizičkih stvari, mora priznati načelo uzročnosti."[296]

Ali, ipak se historijska misao ne može svesti na metodu znanstvene misli. I da poznajemo sve prirodne zakone, ekonomska i sociološka pravila, sve to nam ne bi pomoglo da "vidimo" čovjeka u njegovu specifičnom bivstvovanju, jer se tu ne krećemo samo u fizičkom svijetu, nego i u simboličkom. Zato su kategorije značenja i razumijevanja one kategorije koje nam otvaraju historijski svijet čovjeka, sve njegove težnje, interese, žrtve, nastojanja i nade.

Ovo su osnovne misli u Cassirerovu djelu o čovjeku, koje su rezultat i sinteza mnogostranih spoznaja pronicljivoga i suptilnog mislioca širokog dijapazona znanja. Kao opći filozofski pogled na čovjeka, njegovu povijest i kulturu, to je djelo gotovo jedinstveno u novijoj filozofskoj literaturi. Bez obzira na diskutabilnost nekih teza, a svako stvaralačko djelo uvijek otvara mnoga pitanja, Cassirer je tim djelom ostvario jedan od velikih zadataka filozofa – da napiše djelo koje će svojim obuhvatnim, sintetičkim karakterom biti pristupačno i širem krugu zainteresiranih čitatelja. Jer filozofska djelatnost ne može ostati razgovor ili sporenje samo među filozofima. Filozofija ima i mnogo važniju zadaću – doprinositi čovjekovu samoosvješćivanju.

Alfred Weber (1868.–1958.), brat Maxa Webera, bio je kao i on polihistor, danas već dosta rijetka pojava. Studirao je i pisao o problemima nacionalne ekonomije i sociologije do teorijskih pitanja znanosti i filozofije kulture. Glavna su mu djela, u vezi s problematikom kulture i historije, *Kulturgeschichte und Kultursoziologie* (1935.), *Das Tragische*

296 E. Cassirer, *ibid.*, str. 247.

und die Geschichte (1943.), *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie* (1951.) i *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins* (1963.).

A. Weber je prvenstveno sociolog i filozof kulture, pa su problemi kulture i civilizacije u središtu njegovih istraživanja. On je posebno upozoravao da je pogreška mnogih filozofa historije što su pobrkali te pojmove. Civilizacija je za njega spoznaja i objašnjenje prirode i sve ono (znanost, tehnika, komunikacija) čime se priroda ovladava i ujedno omogućuje život i razvoj čovječanstva. Kultura je područje duševnoga i duhovnog doživljaja svijeta i stvaralaštva na području umjetnosti, religije itd. Treća je sfera društvena organizacija, na čijoj se osnovi zbivaju kultura i civilizacija, ali nisu izravno o njoj ovisni.

Dok se civilizacije razvijaju u kontinuitetu, kultura nastaje i razvija se u skokovima, ona je oblast nepredvidljivog, u velikoj mjeri iracionalnog. Zato se i ne može pretpostavljati neka potpuna racionalizacija svijeta i ljudskih odnosa, jer je kulturno stvaralaštvo samosvojno, neočekivano i iznimno. Weber dakle oštro razlikuje civilizaciju i kulturu, pa zato imaju i sasvim različite oblike i zakone razvoja, sasvim drukčiju fenomenologiju. Civilizacijski proces, sa svojim makrokozmosom i mikrokozmosom može kod pojedinih historijskih tvorevina doseći različite razine. Postupno se gradi spoznajni kozmos koji zakonomjerno napreduje kao što i gradnja nekoga zdanja podliježe inherentnom kauzalitetu. Sve što tako nastaje, sve spoznaje prirode, tehnologije itd. nisu "stvorene" nego "otkrivene". Cijela tehnika, parni stroj, telegraf, sjekira, papir, itd. prirodno su postojeći, trebalo bi ih samo otkriti. Svi ti intelektualni procesi, stvaranje jednoga civilizacijskog kozmosa, postaje sve univerzalnije. To stvaranje civilizacijskoga kozmosa nastaje "po zakonima *logičkog kauzaliteta*. Na svakom koraku tog oblikovanja su primjenjivi pojmovi *točno* ili *netočno*. A njegovi uspostavljeni i osvijetljeni predmeti imaju karakter općevaljanosti i nužnosti i proširuju se potpuno *munjevito* nad kozmosom saobraćanja, upravo zbog toga što su oni u zbilji za čovječanstvo logički preegzistentni."[297]

Kulturni razvitak i kretanje imaju upravo suprotni karakter. U toj sferi se ne stvara nikakav logičko-općevaljani kozmos nego je intimno povezano s historijskim tijelom, kao duševno uvjetovano supostojanje simbola. Sve kulturne emanacije (umjetnost, religija, idejni sistemi) uvijek su "stvaranja". "One time imaju oznaku svakog stvaranja, karakter 'isključivosti' i 'jednokratnosti', nasuprot svim stvarima koje us-

297 Alfred Weber, *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*, München, 1951., str. 66.

postavlja proces civilizacije, a time imaju i logičku općevaljanost i nužnost, uspostavljanje nečeg što je već dano."[298]

Zato, za razliku od civilizacijskih procesa, koji brže ili sporije napreduju i nadograđuju se, kulturni procesi su kao neke erupcije stvaralaštva, jedinstveno i novo, za svaku kulturu posebno i originalno. Dok u civilizaciji postoje "stupnjevi razvoja", u kulturi postoje razdoblja stvaralaštva, nove duševne situacije koje nastaju i propadaju. Ako možemo konstatirati neke "razvoje", oni se odnose samo na tehnička sredstva izražaja tih kulturnih sadržaja. U tome se razlikuju kulture i civilizacije, a ne po tome jesu li jedne jedinstvene i jednokratne a druge nisu.

Čovječanstvo je po njemu u ovih posljednjih šest tisuća godina prošlo tri sasvim različita razdoblja civilizacije i kulture. Prvo razdoblje, gotovo statičko, trajalo je od 4000. god. prije Krista do 1500./1600. god. poslije Krista. Zatim je slijedilo vremenski kratkotrajno razdoblje do 1900. godine koje je postavilo osnovu za današnje treće razdoblje, koje je započelo dubokom krizom i koje će nas "prisiliti da se kroz privremeni kaos oprostimo od gotovo svih bitnih crta dosadašnje historije".[299]

Ovo ekstrovertirano razdoblje ekspanzije Zapada nije dovelo do kraja nastojanje da se shvati smisao postojanja, nego do njegova preformuliranja. "Ono se sada uspostavlja od pojedinačnog čovjeka i njegove uklopljenosti u zajednicu, upravlja se dakle na ovostrano, a ne više onostrano fundiranu interpretaciju egzistencije i poretka postojećeg."[300]

Weber je najviše pažnje i proučavanja posvetio pojedinim kulturama, u prije navedenim djelima. Ali, nije izbjegao aktualna pitanja situacije modernog čovjeka koja, na kraju, ipak bitno uvjetuju ponašanje i čovjekovu borbu za humanije odnose. Weber je razlikovao *četiri* historijska tipa čovjeka: prvi, razdoblje neandertalca; drugi, koji pripada kulturi "primitivaca" i treći, zasad posljednji tip čovjeka. S obzirom na situacije modernoga doba, razvoja birokracije i tehnike, nasilja nad slobodom čovjeka, postavlja se alternativa: hoće li "treći čovjek", za slobodu i ljudskost integrirani čovjek, i dalje biti vodeća perspektiva ili će neslobodna egzistencija koja stoji pod terorom biti čovjekova sudbina. Je li moguća pobjeda toga "četvrtog čovjeka", koji će biti robot birokratsko-autokratske mašine terora. "Upregnutost cijele zemlje u tu veliku vanjsku i unutrašnju alternativu nazivam krajem stare mnogostrane dosadašnje historije i početkom jedne epohe čovječanstva, koja postavlja sasvim nove,

298 A. Weber, *ibid.*, str. 69.

299 A. Weber, *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*, München, 1963., str. 12.

300 A. Weber, *ibid.*, str. 15.

dosad u svijetu još nepoznate unutrašnje i vanjske opće zadatke i koja će imati sasvim novu vrstu općeg toka."[301]

I kad se nakon svih tih analiza historijskog kretanja i historije kultura Weber zapitao što bi trebala biti historija, odgovorio je da je ona neprestano stvaranje nove slike o čovjeku i uvijek iznova polazište smislenoga tumačenja cjeline. "Historija je u tom smislu uvijek obnovljeno i uvijek produbljenije samoukljućivanje tih univerzalizirajućih snaga u čovjeka od *strane svijesti*, što vodi onim od nas utvrđenim, uvijek novim područjima smislenih ostvarenja, koja na svom rubu imaju kao raspršena umjetnička realiziranja smisla, i što, kao što se smijemo sada izraziti, njega dovodi do produbljenog i ujedno povišenog nivoa koji počiva na ranijim stupnjevima, na kojima sada *potencijalno* čovjek može dalje egzistirati."[302]

Zato mi zapadnjaci nemamo nikakvo pravo taj zadatak formulirati za cijelo čovječanstvo, niti pretpostavljati isti sklop stupnjeva kako ih mi vidimo. Pustimo dalekom Istoku, kaže Weber, da "vidi svoju vlastitu bit, sklop stupnjeva i današnju situaciju".[303] Stupanj svijesti, koji je dosegnut u antici i kasnoj antici s kršćanstvom, i koji je dosegao u osamnaestom stoljeću novo viđenje čovječanstva, rezultati su kojima mi u 19. stoljeću i danas, u doba nazadovanja, moramo pružiti ruku.

Mi danas stojimo u borbi religija masa. Mi znamo gdje smo i nitko nas ne može na nešto prisiljavati bez obzira na to jesmo li za slobodan demokratski socijalizam ili transformirani demokratski liberalizam. Smislena zadaća našega stupnja svijesti nije *vanjsko* spašavanje čovječanstva, nego *očovječenje* masa. To je zadaća elite, jer još uvijek postoje te velike razlike između mase i elite. A to je golemi socijalno-politički i prije svega odgojni zadatak. To ne znači samo ograničavanje masovnog siromaštva, osiguranje životnih osnova i povećanje razine života "nego znači prije svega, promatrano od života, razvitak, dapače spašavanje *snaga inicijative*, koje su danas u masama jako ugrožene tehniziranjem, ako tako ostane, spašavanje među ostalim unapređivanjem njihova suodlučivanja tamo gdje rade. To ujedno znači, ako elita dolazi u obzir, plemenito držanje, koje slabima omogućuje u životu, u pozivu, prije svega u javnosti da dođu do riječi, a ne samo jakima (što se tiče dakle publiciteta a osobito štampe)."[304]

I ovdje se vidi da je najboljim umovima današnjega čovječanstva već jasno da politička sloboda nije *sva* sloboda i da politička i javna demok-

301 A. Weber, *ibid.*, str. 18.

302 A. Weber, *ibid.*, str. 198.

303 A. Weber, *ibid.*, str. 198.

304 A. Weber, *ibid.*, str. 201.

racija, kolikogod to bio važan korak u razvoju čovječanstva, nije "definitivno" rješenje problema demokracije i čovjekove slobode. Ona još uvijek ne rješava problem socijalne i idejne otuđenosti.

Želim istaći još samo dva momenta u Weberovu razmišljanju koji pripadaju, osobito prvi moment u vezi s modernom umjetnošću, sociologiji kulture i teoriji umjetnosti. S obzirom na neočekivani i "šokantni" razvoj moderne umjetnosti rečeno je mnogo pohvala, ali i kritika u smislu da je moderna umjetnost izraz otuđenosti suvremenoga svijeta i čovjeka, pesimizma i besperspektivnosti itd. Raspravljajući o tim pitanjima, slikarstvu, kiparstvu i arhitekturi, Weber završava ovim zaključkom: "Po mom mišljenju sasvim je naopako govoriti o nekoj dehumanizaciji moderne umjetnosti. I kad u njoj čovjek, pa i predmet iščezavaju, ona je ovladana jednim dubokim, često uspješnim nastojanjem za izrazom duševno bitnog u čovjeku i u čovjekovoj životnoj situaciji. Kao što je ona napuštanjem staroga formalnog jezika arhitekture anticipirala veliki historijski slom starog, tako ona anticipira ili izražava u različitim oblicima likovne umjetnosti našu čežnju da u sadašnjem kaosu dođemo do prave ljudske prabiti, kako u vanjskomu tehničkom poretku tako i u prevladavanju unutrašnje raspolućenosti. Da mi u sadašnjem času ne možemo govoriti o cjelovitoj slici čovjeka, prije svega još ne o jednoj *novoj cjelovitoj* slici čovjeka koja bi izrasla iz kaosa i pripomogla da ga se svlada, što ne zavisi od nje. Ona ništa u tome ne može promijeniti, i to ona čini istodobno jasno. Ona je u tom odnosu mnogostruki i bogati izraz čežnje. I kao takav nam nalaže i pomaže da se nadamo."[305]

Drugi problem, koji već pripada filozofiji historije, jest problem historijskog slučaja, historijske ličnosti, genija. Weber prihvaća mnoga dotad izrečena stajališta o značenju velikih ličnosti. Da one mnogo pridonose oblikovanju i preoblikovanju svijeta i života, teško je nijekati. Ali da se tu radi ne samo o izvanrednim ličnostima, njihovim posebnim sposobnostima da uoče brže, jasnije, dublje i šire sagledati bitne probleme vremena, nego i o poticaju koji proizlazi iz određenih, posebnih historijskih situacija, i to je već odavno prihvaćeno. Na temelju toga je već Burckhardt, kako smo vidjeli, izrekao misao da svako vrijeme ne nalazi svojega velikog čovjeka, niti svaka najveća sposobnost pojedinca svoje vrijeme.

U vezi s historijskim slučajem, Weber ga isto tako priznaje kao i niz drugih filozofa historije. Da se "slučaj nastanka historijski značajnih *ljudi* kao i postojanje *velikih događaja* (pobjeda, poraz) ne mogu isključiti, sasvim je razumljivo. U izvjesnom smislu sva je historija slučajnost,

305 A. Weber, *ibid.*, str. 211-212.

tj. rezultat uzajamnog djelovanja jednog najprije neprozirnog i prividno često nepovezanog kompleksa pojedinačnih uzročnih činjenica."[306] Ali pitanje se postavlja kad ovi slučajevi kao i velike ličnosti postaju kulturno značajni. To se procjenjuje po tome koliko su ovi događaji pridonosili preoblikovanju i stvaranju novih historijskih i kulturnih fizionomija jedne kulturne cjeline i po čemu ona postaje kulturno važna.

Ono što Weber dodaje tim spoznajama i stavovima jest shvaćanje da "one neumorne sposobnosti i potrebe duha i duše znatno nadmašuje po značenju dara ona neslomljiva snaga volje koju je Nietzsche, nasuprot Schopenhaueru, ponovno otkrio kao jezgru svake veličine i iz koje, u spoju sa spomenutom jasnoćom i širinom duhovnog pogleda, proizlazi osjećanje nadmoći, od početka svojstveno svakom genijalnom daru, o čemu se pričaju bezbrojne anegdote. To je ono osjećanje nadmoći koje daje snagu da se ne podlegne ni u najočajnijim situacijama, daje duševnu snagu da se izdrži, te čini najbitnije karakterno obilježje svake historijske veličine, tako vidno i čuveno u svih snažnih ljudi od djela, ali isto tako prisutno u stvarno značajnih umjetnika. Valja pročitati biografije Michelangela, Beethovena i Richarda Wagnera."[307] "Ideja misije je dah ognja koji stalno plamti u dubinama genija, ujedno dajući toplinu njegovu stvaranju i udarajući pečat njemu sȃmom."[308]

Iz svega se ovoga vidi da svestrani i misaoni filozof i sociolog kulture ne može zanemariti najbolje rezultate filozofije historije. Još jedanput želim naglasiti kako su pojedine historijsko-kulturne discipline kao što su filozofija i sociologija historije, filozofska i socijalna antropologija, filozofija i sociologija kulture i na kraju sama historija kao znanost, zapravo niz krugova koji se međusobno dodiruju i ukrštaju. Alfred Weber je, kao i njegov brat, bio polihistor, a to znači čovjek široke kulture koji je ovladavao mnogim znanstvenim područjima. Iako nije doživio slavu svojega brata Maxa, ipak se mora reći da pripada među najpoznatije filozofe i sociologe kulture našega doba.

U starijoj generaciji filozofa koji pripadaju dijelom prijeratnoj i dijelom poslijeratnoj generaciji je i *Fritz-Joachim Rintelen* (1898.–1978.) koji se pretežno bavio historijsko-filozofskim pitanjima i ličnostima, kao i problemima filozofije vrijednosti. I on reagira na duhovnu atmosferu ovoga našeg doba, koju je, kako smo već vidjeli, jednim dijelom karakterizirao filozofski pesimizam, negiranje smisla života i nevjerica u mogućnost humane zajednice. Svojom realističko-humanističkom pozi-

306 A. Weber, *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*, str. 27.

307 A. Weber, *Tragično i istorija*, Novi Sad, 1987., str. 32.

308 A. Weber, *ibid.*, str. 33.

cijom Rintelen se suprotstavlja takvim filozofijama (E. V. Hartmann, O. Spengler i dr.), kao i fašizmu koji je nametao nakaradni smisao čovjekove egzistencije. "Mi, koji smo se iz posljednje katastrofe 'još jednom izvukli', moramo zato biti beskrajno zainteresirani za naš filozofski duh vremena, da bismo učili iz dosadašnjih zabluda moraju nam sadašnji duhovni elementi biti jasni, da bismo iz vlastitoga jasnog etosa zauzeli stav."[309]

Rješenje ovih historijskih pitanja Rintelen ne vidi u razvoju suvremene tehnike nego u filozofskom produbljenom shvaćanju smisla i vrijednosti o čijem rješenju ovisi sudbina čovječanstva. U tom svojemu nastojanju Rintelen se ne zadovoljava s onim shvaćanjima koja vrijednosti tretiraju kao nešto apsolutno i nadhistorijsko, nego se opredjeljuje za vrijednosni realizam. Vrijednosti imaju za njega nadvremensko važenje, ali nisu neovisne o historijskom zbivanju. Rintelen smatra da se neokantovsko shvaćanje vrijednosti vraća na specifični platonizam koji vodi do suviše oštrog odvajanja općeg, općevaljanosti od historijski konkretnog realiteta. Neokantovski transcendentalizam ne može riješiti taj horizmos općeg, ideja, vrijednosti i konkretne historijske stvarnosti u kojoj realni pojedinci stvaraju svoju historiju na temelju nekih vrijednosti koje nemaju samo relativni karakter, ali nisu niti neka apsolutna sfera po sebi. Tako Rintelen na neki način posreduje između onih filozofa koji su apsolutizirali svijet suština, vrijednosti i onih koji su ih kao radikalni historicisti relativizirali.[310]

Svoju realističku koncepciju čovjeka i historije Rintelen je sistematski iznio u omašnom djelu *Philosophie der Endlichkeit* (1960.). Čovjek je kao i sva druga bića smrtan, pa se zato ne može razumjeti iz vječnog, što smatra religija, nego iz vremenitosti. "Mi smo konačni – vremeniti skroz naskroz."[311] Vremenitost je nestalnost, ali ne i jednostavno jedno iza drugog. Horizont vremena nas ukotvljuje u prolazeća strujanja, u nastajanje. "Mi smo u potpunosti određeni zakonom *promjene i razvitka*, ne klasično od zakona identiteta."[312] Svoju vremenitost čovjek doživljava na mnogostruki način u historiji. Povijesnost je dakle njegova bitna karakteristika.

Rintelen u svojim razmišljanjima želi izbjeći i historizam i relativizam. Misli da se može govoriti o promjenama čovjekove "suštine" koja se mijenja u raznim oblicima kulturnog i historijskog bivstvovanja. Ali

309 Fritz-Joachim Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit*, Meisenheim, 1960., str. IX.

310 Vidi F.-J. Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung* (1932.) i *Philosophie des lebendigen Geistes* (1969.).

311 F.-J. Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit*, str. 42.

312 F.-J. Rintelen, *ibid.*, str. 42.

se može i kazati da stalna čovjekova suština može dobiti razne dimenzije dubine, varijacije i obilježja čija je jednokratnost za nas postavljena kao zadatak. Suština ostaje ista ali njezini stupnjevi iskazivanja u realiziranju svijeta uvijek su različiti.

Jedna od posebnih svojevrsnosti sadašnje filozofije je "filozofija konačnosti". To znači da smo mi "stavljeni u bivstvo i svijet koji ne sadrži u sebi ništa što nije prevladivo, apsolutno... Može se 'uvijek dalje' ići u nastajanju i propadanju kao i u prostoru, ali to ne-konačno, to beskonačno ni u kojem slučaju nije prekoračivanje konačnosti, nego je samo *beskonačna konačnost.*"[313] Tako mi stojimo u konačnosti u kojoj je sve prolazno, a ljudi doživljavaju gubitke svojih prisnih i dragih doživljavajući tu nestalnost i nestabilnost. U toj situaciji on započinje ponovno pitati o transcendenciji.

Svojom filozofijom konačnosti Rintelen se suprotstavio tradicionalnom idealizmu, osobito spekulativnom idealizmu koji je svijet izvodio iz nekih apstraktnih principa koji su zapravo uvijek imali religijske, dakle neznanstvene i nefilozofske korijene. Ali je jednako tako smatrao da nije rješenje u historizmu i nihilizmu. Mogućnost prevladavanja tih koncepata je u nastojanju ostvarivanja "osnovnih vrijednosti" koje vrijede za sve ljude. To su ljubav, istina, dobrota, sloboda itd., a one se ostvaruju i dolaze do izražaja na različite načine u mnogovrsnom ljudskom stvaralaštvu. To stalno stvaranje *vrijednosti* u historiji jedini je način da se prevlada historizam i relativizam, jer je u tome i smisao historije.

U svojim zaključnim razmatranjima Rintelen ističe da se njegova filozofija konačnosti oslanja na rašireni temeljni osjećaj da mi radikalno stojimo unutarsvjetskog zbivanja. Nadosjetilna i netjelesna stvarnost u smislu neke nepromjenjive, bes-konačne dimenzije odbacuje se kao samootuđenje u prilog promjenjive, neposredno smislene konačnosti. "Konačno je u izvjesnom smislu apsolutno, koje u sebi skriva sva područja postojećeg."[314]

Konačnost je ono što se u vremenu i prostoru razvija, životna stvarnost koja naravno beskonačno ide naprijed, ali koja se kao takva, prije svega ne u "samo konačnom" duhu, smije preskočiti. Egzistencija koja je u opasnosti, kao i krhkosti našeg opstojanja, suprotstavljena je pozitivnom gledanju. "Tako je *tragična disharmonija* nužna osnova filozofije konačnosti."[315] "*Paradoksalne suprotnosti* ostaju postojati kao *konačne* i nerješive."[316] Mi poznajemo samo ono što je uvijek tu, jed-

313 F.-J. Rintelen, *ibid.*, str. 401.

314 F.-J. Rintelen, *ibid.*, str. 469.

315 F.-J. Rintelen, *ibid.*, str. 469.

316 F.-J. Rintelen, *ibid.*, str. 470.

nokratno. I samo u tim okvirima možemo govoriti o vječnom i bezuvjetnom. Transcendencija je prema tome "najdublja konačnost" i ona se mora tražiti u opstojnosti čovjeka.

Rintelen vjeruje u spoznajnu moć duha, jer je on pozvan da dopre do istine biti, "pa makar nikad i ne uspio u potpunosti".[317] Rintelen je protiv beskonačnoga, bezuvjetnoga, vječno važećeg, transcendentnog. Isto tako smatra da se temeljni odgovori o bivstvu ne mogu dobiti niti čistom voljom niti samo ratiom. "*Duhovni smisao i razumijevanje vrijednosti* viši je stupanj spoznavajućeg ovlađivanja nego raščlanjujući ratio."[318] Ratio je za njega drugi stupanj nad osjetilnošću i u svojemu okružju valjan i opravdan. Iznad toga je um, koji je s onu stranu formalnog intelektualizma i stremi prema metafizičkom.

Kako vidimo, i Rintelen pripada onoj struji filozofskih mislilaca koji rješavanje problematike historije, historijskog vrednovanja i smisla nastoje rješavati iz realiteta historijskog i konačnosti samog čovjeka. Njemu su strane apsolutne vrednote kao i puki relativizam te i sam vidi da je za njihovo potpuno prevladavanje ostalo još prostora za razmišljanje.

U daljnjem prikazu njemačkih mislilaca o problemu historije navest ću i nekoliko teologa koji su tretirali tu problematiku sa svojega teološkog stajališta. To činim zato da čitatelji budu upoznati i s tim načinom mišljenja i da provjere moje mišljenje koje sam o tom pitanju iznio na kraju osmog poglavlja.

Odmah nakon rata, 1947. godine, objavio je *Paul Althaus*, profesor teologije u Erlangenu, svoje predavanje u Luther-Kirche u Bonnu pod naslovom *Vom Sinn und Ziel der Geschichte*. Predavanje je, kako vidimo, održano neposredno nakon jedne od najvećih ljudskih katastrofa, u ovom slučaju izazvane od strane njemačkog i ostalog europskog fašizma. Predavanje je dakle održano nakon desetaka milijuna ljudskih žrtava, neviđenoga fašističkoga genocida, uništenih gradova i cijelih krajeva. Što je teolog mogao odgovoriti na pitanje o smislu i cilju historije i kako sve to objasniti i dati odgovore s kršćanskoga stajališta koje pretpostavlja Božju svemoć i dobrotu?

Prva teza Althausa je da kršćanska vjera odbacuje pitanje ako bi trebala biti riječ o "*planu cjelokupne historije*, smisla u slijedu vremena i naroda".[319] Ovako je postavljala pitanje i tražila odgovore idealistička filozofija (Hegel, Fichte), s čime se on ne slaže. Za Althausa ne postoji jedinstvena svjetska historija i u tome se slaže s Rankeom i Spengle-

317 F.-J. Rintelen, *ibid.*, str. 476.

318 F.-J. Rintelen, *ibid.*, str. 478.

319 Paul Althaus, *Vom Sinn und Ziel der Geschichte*, Bonn, 1947., str. 2.

rom. Postoje, dakako, pojedine veze i odnosi među kulturama, ali to ne znači da postoji jedinstvena linija razvoja i napredovanja. Postoji napredovanje u historiji čovječanstva, u egzaktnoj znanstvenoj spoznaji i u tehničkom ovladavanju prirodom. Ali smo temeljito iskusili kako je dvosmislen taj "razvitak", jer je on napredak u životu i u smrti. "Život čovječanstva je postao stariji, bogatiji, zreliji – da, ali zreliji i prema *smrti*."[320] Althaus smatra da je moralna povezanost čovječanstva postala slabija i više nije u stanju narasli kaos dovesti do reda i istinskog mira. "Život čovječanstva ima očigledno pad prema kraju kao svaki pojedinačni život. Nema u kretanju historijskog života kao ni kod pojedinačnog nekog zemaljskog cilja: historija nema unutarsvjetski nikakav drugi 'cilj' nego kraj, smrt."[321]

Punoću historijskog života kršćansko mišljenje može samo tako promatrati kao i nepojmljivo bogatstvo prirode: "Kao prikaz *neiscrpnosti Boga*, njezina tvorca, kao izraz, odraz, sliku njegova vječnog bogatstva."[322] On je pustio da nastanu sve kulture, sva stvaranja kompozitora ili matematičara i logičara. Na svemu tome mi moramo učiti da u odrazu vidimo "nadčovječnost, nedokučivost, čudesnost Boga stvoritelja i gospodara".[323] Njegovo stvaranje nadilazi naš um. U toj vjeri u Boga Biblije mi znamo o smislu historije. On je u zapovijedima i nalozima koje Bog daje historiji. To znači da čovjek ne daje smisao jednom inače besmislenom svijetu, nego smisao daje Bog i on čeka da ga mi nađemo. Smisao nije dan nego zadan, mi ga moramo shvatiti i ispuniti. "To je Božji smisao svakoga čovjekova časa, i time je svaki moment neposredno u Bogu."[324]

Moramo dakle za Boga postojati, u djelovanju ili trpljenju. Na svim područjima ljudskog života postoji uvijek jedno: ili – ili. Etički rečeno: sebičnost ili služba drugima; religiozno rečeno: za Boga ili protiv njega; strah i ljubav prema Bogu ili borba protiv njega; samoidolopoklonstvo ili obožavanje gospodara; otpadništvo ili poslušnost. Nije riječ o stvaranju za "kulturu", o stvaranju vrijednosti kao takvih, o objektivnom duhu kao takvom, nego se radi o zadaći koja je svakom dana, da radi ovo i to i u tome da bude Bogu poslušan i da ga slavi.

Glavno smisleno pitanje je dakle s Bogom ili protiv njega, bez Boga ili s njime, i tako se smisleno pitanje historije preokreće: mi, koji pitamo, postajemo upitani. U tomu smislenom pitanju koje sve prožima ima historija svoje pravo jedinstvo. Tu je čovječanstvo jedno, preko svih

320 P. Althaus, *ibid.*, str. 3.

321 P. Althaus, *ibid.*, str. 3.

322 P. Althaus, *ibid.*, str. 3.

323 P. Althaus, *ibid.*, str. 3.

324 P. Althaus, *ibid.*, str. 4.

granica vremena i prostora, preko svih razlika. "Tema i smisao historije jest: susret s Bogom na svakom mjestu; čovjek pred Bogom, svaki na svom mjestu; vjera i poslušnost na svakom mjestu."[325]

Ali ovo ispunjenje smisla biva sprječavano više puta. Ponajprije snagom zla u čovjeku. "Zlo je posvuda sjena dobrog stvaranja Boga."[326] Zlo je također nadljudska sila. Mnogi naši mladići su mislili da se žrtvuju za domovinu i Boga, a zapravo su služili političkom ludilu i zločinstvu. Ljudi stvaraju historiju, ali i demoni, sotona. Demoni vladaju u svijetu politike i privrede, ali jednako tako u spolnosti i znanosti. Čovjeku se u svim sferama života događa ono što nije htio i želio.

Ali to ipak nije posljednja riječ. Citirajući Bibliju, Althaus zaključuje da su na kraju oči ipak uprte u Krista, koji može učiniti što drugi ne mogu i jedini je dostojan otvoriti Božji testament i izvršiti. Jedino Krist daje smisao historiji. U smrti i uskrsnuću Isusa Krista pokazuje se da Bog drži usprkos svemu povijest u svojoj ruci i vodi je smislenom ispunjenju njezina cilja. Usprkos privremenoj moći sotone svi mi i sva historija "počiva u Božjim rukama. Doći će dan kada će to biti očigledno."[327]

Historija ne rađa svoj smisao iz same sebe, nego ga dobiva od Krista, "od živoga Krista", koji će biti kao "onaj koji ponovno dolazi", kraj i dovršenje historije. I zato što historija ne rađa svoj smisao iz same sebe, ona mora imati kraj. "Zato historija ne može biti niti beskonačna. Kraj, koji je njoj bitno već postavljen Isusom Kristom, bit će događaj. Historija dolazi do svojega smisla i cilja ne preko i iz same sebe, nego tek s one strane nje, u dolazećem carstvu Božjem."[328]

Nije potrebno više citirati još neke patetične rečenice na kraju Althausova predavanja, jer je iznesenim rečeno sve bitno. Iz ovih nekoliko primjera, a imat ću prilike navesti još neke, vidi se da su teologija historije i filozofija historije dva potpuno različita područja ljudskoga duhovnog napora i interesa. Historija jest i jednima i drugima zajednički predmet razmišljanja. Ali jedni polaze od prirodnih i historijskih činjenica, a drugi od vjere. Ili još točnije: filozofija historije nastoji historiju i njezin razvoj, kretanje razumjeti iz nje same, iz čovjekove svestrane djelatnosti, u čemu razotkriva i njezin smisao, dok se teološki nastrojeni mislioci, ako i polaze od mnogih historijskih činjenica, i prihvaćajući često mnogo toga što je filozofska misao tokom vjekova spoznala, osnovu i smisao historije vide u transcendenciji, bez obzira na to kako je tko shvaća.

---

325 P. Althaus, *ibid.*, str. 6.

326 P. Althaus, *ibid.*, str. 6.

327 P. Althaus, *ibid.*, str. 11.

328 P. Althaus, *ibid.*, str. 11.

Tu se sukobljuju vjera i ratio i dijalog postaje nemoguć. Ali je zato dijalog ne samo moguć nego i potreban i nužan ako želimo dati odgovore i rješenja na pitanja konkretnog života, naše sadašnje historije i njezinih mnogih proturječja i nehumanosti. Kako razumjeti i nalaziti rješenja za probleme suvremenog svijeta, kako prevladavati nehumane situacije naše vlastite historije, goruće je pitanje za koje moraju biti zainteresirani svi oni kojima je na srcu humanum.

Drugi njemački teološki mislilac koji je posvećivao pažnju historijskoj problematici, *Hans Jürgen Baden,* objavio je 1948. djelo *Der Sinn der Geschichte* u kojemu dosta iscrpno daje osnovne okvire i osnove sagledavanja historije i njezina smisla s kršćanskoga stajališta.

Kao i većina filozofa teološke orijentacije, i Baden se prema historizmu odnosi negativno iz razloga koje sam već jednom naveo: da vodi relativizmu, skepsi, kaosu i odbacivanju apsolutnih mjerila, istina i vrednota. Kao i u većine mislilaca ove orijentacije, preteže ponajprije realističko stajalište, ali zasnovano ipak u biti na transcendentnom, iracionalnom, apsolutnom ali i nedokučivom. Zato je odlučivanje o historiji odlučivanje o našoj vlastitoj egzistenciji, našemu životu, našemu bivstvu. Mi živimo u historiji i živimo samo kao povijesna bića. I obratno, historija se realizira uvijek kroz ljude, oni konstituiraju stvarnost historije. Historičar mora imati distancu prema materijalu koji istražuje. Filozof koji reflektira historiju mora se s njom stopiti i zato stvarna smionost i pustolovina nije u historiografiji nego u filozofiji historije.[329]

Temeljno pitanje u vezi s historijom je "postoji li u historiji u osnovi jedinstveni plan"[330] ili je ona besciljno glavinjanje. Ono što je u tome nesumnjivo jest – razvoj i napredak u historiji. Zato "svaka pozitivna vjera u historiju pretpostavlja misao o napretku".[331] I katastrofe se u tim okvirima mogu razumjeti i objasniti, jer napredak nije samo pravocrtno i ciljno zbivanje. Postoje zaobilazni putevi i nazadovanja, jer "napredak ne isključuje dijalektiku historije, stvaralačko-pokretnu igru u suprotnostima".[332]

Napredak se, međutim, ne zbiva mehanički. Razvoj se ne može spriječiti, ali napredak se može spriječiti na štetu čovjeka. Zato smo mi predestinirani za nosioce razvitka i ako postoji neka povijesna misija, ona se sastoji u tome da se ostvaruje napredak. Ovakva vjera u napredak

329 Vidi Hans Jürgen Baden, *Der Sinn der Geschichte*, Hamburg, 1948., str. 73.

330 H. J. Baden, *ibid.*, str. 75.

331 H. J. Baden, *ibid.*, str. 83.

332 H. J. Baden, *ibid.*, str. 83.

uključuje i uvjetuje teleološko shvaćanje historije. Ona je usmjerena prema jednomu cilju, telosu, te je onaj koji vjeruje u napredak historije optimist, pa bez obzira na postojanje i neljudskih pojava neće ostati u beznađu i očajanju.

Međutim, u ime napretka vode se ratovi, ubijaju ljudi, ruše gradovi, uspostavlja teror. "To ja nazivam ambivalencijom napretka. Budući da ne postoji napredak, nego samo napreci, lice razvitka nije nikad jedinstveno. Mora se birati koji će se napredak prihvatiti i time se odmah dolazi u sukob s drugim naprecima."[333]

Ljudi su tokom historije vidjeli napredak i u tome što su se međusobno porobljavali. Civilizacija je pružala mogućnost i za dobro i za zlo, a napredak zla je dosad bio golem. Ljudi upropaštavaju druge i bivaju sami upropaštavani. Oni preziru Boga, preziru i sebe, upravljaju strojevima, razbijaju atome, ali više ne znaju što je dobro a što zlo i napustili su pitanje o smislu njihova života. Postali smo ljudi koji više ne vjeruju u napredak, umjesto optimističkog poimanja historije nastalo je pesimističko. Historija kao da ide propasti, glavinjanju smrti, požudi i razaranju. Pitamo se je li to posljednje što možemo kazati o historiji: da ona ne napreduje nego nazaduje, da ide prema kaosu u kojemu prestaje svaka sreća i poredak. Pesimizam i optimizam i zapravo i nisu tako suprotni. Oni su modifikacija istoga osnovnog stava. Smisao historije je ili iza nas ili pred nama, a ne pokazuje se nikad tamo gdje upravo jesmo, te je zato i došlo do ispražnjenja smisla sadašnjice.

Badenovo shvaćanje i rješavanje smisla historije u biti je eshatološko, kao i svih drugih teologa historije. Bog, dakle nešto metafizičko, nepojmljivo i nespoznatljivo, početak je i kraj historije. Egzistencija čovjeka je najprije bila nehistorijska, jer "raj" ne pozna historiju. "Historija započinje zapravo s padom čovjeka; u tom času dolazi u kretanje, vrijeme se razbija, smrt se nadvija nad branom. Historija započinje kada se čovjek odvaja od Boga, kada Boga uzurpira i hoće da bude Bog ('eritis sicut deus'). Početak historije je kraj raja i Božje neposrednosti. Čovjek koji nastoji stupiti na Božje mjesto, da bi sam bio Stvaratelj, stvara jedan novi svijet. Ali to nije svijet Boga, na kojemu je sjaj savršenstva, nego je to svijet koji se boji dohvata smrti – makabrični svijet historije."[334] Može se dakle govoriti o rađanju historije iz čovjekove krivnje. Kad se čovjek odvratio od Boga, historija je postala njegova sudbina. "Nema nepovijesnog čovjeka niti nečovjekove historije. Čovjek i historija: to je metafizički pakt. A ono što spaja taj pakt jest krivnja."[335]

333 H. J. Baden, *ibid.*, str. 88.

334 H. J. Baden, *ibid.*, str. 328.

335 H. J. Baden, *ibid.*, str. 329.

Ako polazimo od ovih pretpostavaka, onda je evidentno da se za historiju, koja je nastala iz krivnje, ne može očekivati napredak kojim bi čovjek postajao "bolji" i životne mogućnosti savršenije. Nikakve utopije nam ne pružaju odgovor. Budući da historija započinje krivnjom onoga koji je od Boga stvoren, ona "završava sa sudom. Na kraju historije ne stoji dakle ostvarivanje utopije, zaleđenje svijeta ili tome slično; na kraju stoji sud. Taj sud ne izvršava čovjek, nego Bog... Smrt nije kraj, nego ujedno novi početak. U sudu se historijska vrijednost ili nevrijednost života zauvijek fiksira. U sudu se ono što se historijski dogodilo legitimira ili odbacuje."[336]

Izvjesnost suda otvara potpuno nove dimenzije historije. Unutarhistorijska mjerila time otpadaju. "Nema nikakve imanentne prosudbe historije ili određenih historijskih epoha i pojava koje vrijede svagdje."[337] Sve te prosudbe imaju samo hipotetički karakter. Objektivni sud o bilo kojemu historijskom zbivanju za nas je nemoguć. Taj sud je dan samo Bogu. Mi, kao sjemena koja historija bez reda izbacuje, nemamo nikakav pregled nad historijom i upravo zato niti sud o cjelini ni o pojedinačnom.

Cijela historija podliježe sudu Božjem i zato taj posljednji cilj, eshaton, nije samo nešto buduće nego i sadašnje. Tom cilju se historija kreće u svakomu svom momentu kao nečemu potpuno realnom, a ne kao nekomu mitskom faktu. Stvaranje čovjeka i historije i posljednji sud povezani su kao početak i kraj. Sve druge filozofskohistorijske teorije time otpadaju i postaju beznačajne. One postaju obične filozofske apstrakcije ili romantična sanjarenja. Postoji bivstvo koje ne proistječe iz historije, ali je u potpunosti realno stupilo u historiju. To bivstvo potječe izvan historije, iz prostora vječnosti. "To bivstvo je za nas označeno imenom Krista. Krist je dio historije, ali se ne rastvara u historiju. Krist živi u historiji kao čovjek od krvi i mesa, ali on je na paradoksalan način nad historijom."[338] U Kristu stupa onostranost historije u historiju. Religiozno govoreći, u Kristu se objavljuje Bog, u njemu je živa punoća Božanstva. "Za religioznog čovjeka smisao historije može biti dan samo s pojavom i kroz pojavu Krista... s pravom se o njemu kaže da je smrt nestala u pobjedi: u pobjedi slobode, besmrtnosti i duha."[339]

Smisao historije može biti dakle dan samo izvana. Jer Krist nije proizvod niti prirodne niti duhovne historije. U Kristu stupa Bog u historiju. Krist stvara jedinu historijsku revoluciju i s njim počinje nešto

336 H. J. Baden, *ibid.*, str. 331-332.

337 H. J. Baden, *ibid.*, str. 332.

338 H. J. Baden, ibid., str. 341.

339 H. J. Baden, *ibid.*, str. 344.

apsolutno novo. Zato ljudi ne stvaraju ništa novo nego promijenjeno staro. Samo "Krist stvara nešto novo par excellence. Zato ga se i označava i kao 'kraj historije'. Jer obesnaživanjem smrti, kao što se zbilo Kristovom pojavom, prestaje historija u uobičajenom smislu... smisao historije se dakle tamo pokazuje gdje se vrijeme i vječnost dotiču, prožimaju; to se događa u pojavi Krista, nije se događalo niti prije niti će se kasnije događati."[340]

S vjerom u Krista ljudi više nisu u običnom smislu historijski egzistentni. Oni su dio jednog stoljeća ili epohe, ali su ujedno sudionici sile koja te okvire razbija. Oni usred historijskog vremena znaju za vječnost – ali ne znaju samo zato, oni u tome sudjeluju. Čovjek koji u tom smislu vjeruje u Krista živi u historiji, ali on ujedno živi u onome što je Krist svojim dolaskom obnovio i što se religijskim jezikom zove "carstvo Božje". Vjernik je član historije i član Božjega carstva. "Smisao historije, kako se objektivno očitovao pojavom Krista 'na prekretnici vremena', ostvaruju se u svakom vjerniku iznova."[341]

Vidjeli smo da je Baden, za razliku od nekih realnijih teologa historije, u svojemu vjerskom zanosu sve druge filozofskohistorijske koncepcije proglasio pukim "filozofskim apstrakcijama i romantičnim iluzijama". Vidi se kako vjerovanje može biti neobjektivno i nekritičko prema samome sebi. Sigurno je da se koncepcije koje su zasnovane na vjeri (a ne na znanju i iskustvu), dakle na nikad dokazanim metafizičkim predodžbama, mogu prije nazvati "filozofskim apstrakcijama i romantičnim iluzijama" nego one koje su zasnovane na konkretnom čovjeku i njegovoj historiji i kritičkom odnosu prema njegovim spoznajnim rezultatima i koje uvijek prožimlje svijest o upitnosti bilo koje apsolutizacije.

Pokazat ću još na nekim primjerima odnos filozofije historije i teologije historije da bih potkrijepio neke misli i stajališta koja sam već naveo. Jedan od poznatih modernih teologa *Hans Urs von Balthasar* (1905.–1988.) pripada onoj struji modernije katoličke teologije koja je nastojala prevladati zastarjela dogmatska gledišta na ulogu Crkve i srušiti umjetne zidove tjeskobe koje je Crkva podigla oko sebe protiv svijeta, kako je Balthasar pisao u *Osvrtu na godinu 1965.* U svojemu omanjem djelu *Porušiti bedeme* (1952.) Balthasar je pisao da je u srednjemu vijeku Crkva živjela kao *civitas fortificata*, a kršćanin je razmišljao u zatvorenom prostoru. Vani je ostajao samo ostatak poganskoga i islamskog svijeta. No svijet se promijenio i Crkva mora toga postati svjesna. On se više ne može izjednačiti sa stošcem s čijeg se vrha može

340 H. J. Baden, *ibid.*, str. 345.

341 H. J. Baden, *ibid.*, str. 346.

sve promatrati, već prije s kuglom: ni s jedne se točke ne može sve obuhvatiti. Svjetovna se znanost grana u beskonačnu deltu. Hegelova dijalektika i Husserlova fenomenologija filozofski su i kulturni pokazatelji moderne složenosti stvarnosti i znanja. Crkva se ne može postaviti u obrambeni položaj već mora "zaroniti", ući u stanje "osmoze" ako želi biti kvasac zemlje.[342] To su neki od bitnih problema moderne teologije koji su već bili postavljeni od nekolicine, posebno protestantskih, teologa. Ako je teologija željela da ne ostane izvan historije, morala je modernizirati svoja gledanja i mnogo više posvetiti pažnju problemima modernoga svijeta.

H. U. v. Balthasar objavio je 1950. godine *Theologie der Geschichte* u kojoj polazi od teze da je ljudsko mišljenje oduvijek podijeljeno u dva elementa: na faktičko, tj. pojedinačno, osjetilno, konkretno i slučajno, i na opće-nužno, apstraktno, zakonito. Ta shema postoji od početka zapadnog mišljenja i mijenja se tokom razvoja njegove historije. Razmatrajući to pitanje Balthasar zaključuje da je jedinstvo pojedinačnoga i normativnog dano u Kristu. U njegovoj jednokratnosti, pojedinačnosti, dano je i bitno i normativno. Apstrahirati se jedno od drugoga ne može niti na općeljudsko niti na dimenziju općeg odnosa između Boga i svijeta, jer "Bog hoće održati svoj odnos prema svijetu samo tamo gdje je Isus Krist središte tog odnosa, sadržaj i proizvod vječnog saveza".[343]

U Isusu Kristu je za Balthasara logos ne ono što vlada svijetom i daje mu smisao u carstvu ideja i zakona nego je "on sam historija. U životu Krista poklapa se faktičko s normativnim ne samo 'faktički' nego 'nužno', jer je faktum ujedno izlaganje i Božja-ljudska praslika sveg pravog čovječanstva za Boga."[344] On je u biti "izvor historijskog uopće, odakle sva historija prije i nakon Krista proizlazi i gdje ona ima svoje središte".[345]

U pogledu odnosa Kristove egzistencije i historije svijeta i čovjeka Balthasar misli da se to pitanje dijeli u dva aspekta: na pretpostavku historije uopće i historiju spasenja posebno "za mogućnost povijesnosti Krista, i pretpostavku povijesnosti Krista za mogućnost historije uopće i historiju spasenja posebno."[346] Među ostalim život Isusov postaje norma svakoga historijskog života i time svake historije uopće. U tom smislu Balthasar dijeli svoju studiju na "četiri dijela:

342 Citirano iz djela Rosino Gibellini, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999., str. 240.

343 Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1959., str. 19.

344 H. U. v. Balthasar, *ibid.*, str. 20.

345 H. U. v. Balthasar, *ibid.*, str. 21.

346 H. U. v. Balthasar, *ibid.*, str. 22.

1. Vrijeme Krista; 2. Utjecaj historije u životu Krista; 3. Osoba Krista kao norma historije i 4. Historija pod normom Krista".[347]

Možemo ovome dodati i nekoliko misli iz njegova priloga pod naslovom *O smislu historije u Bibliji*, koji je objavljen u Reinischovu zborniku o smislu historije. Jedan od njegovih zaključaka jest da je "Krist, Božja djelatna riječ, gospodar historije. Nakon uskrsnuća ne podliježe on više sudbinski njezinim zakonima, ali on, jer ostaje čovjek, zato nije postao nepovijestan, nego je svehistorijska moć Boga i prožima sa svojom Crkvom historiju."[348]

Sve ovo su bitni okviri sagledavanja historije inače značajnog predstavnika teološke misli. Tu se najbolje vide granice jednoga i drugoga načina mišljenja: filozofskog i znanstvenog, i teološkog. Kad je vjera osnova koncepcije, onda s obzirom na opća, filozofska pitanja historije ne može postojati racionalni dijalog. Dijalog se može uspostaviti kada se ta opća stajališta pokušavaju kritički primijeniti, kako sam već rekao, na pitanja suvremenih historijskih proturječja, što već spada u područje socijalne filozofije i političke filozofije.

Franz Altheim je godine 1950. objavio raspravu *Sein und Werden in der Geschichte* u kojoj je postavio neka pitanja s obzirom na dotadašnje pokušaje rješavanja filozofskohistorijskih problema. Ako historiju shvatimo kao kontinuitet historijskog vremena, postavlja se pitanje što ako je historijsko vrijeme bitno diskontinuitet i različito po svojim oblicima. U historiji postoje i važna i nevažna zbivanja, mirna i burna vremena pa je sve to "kao jednokratno i jedinstveno zbivanje svakom proračunu nedostupno."[349]

Njemačka historijska znanost uvijek se odupirala poopćivanju principa kauzaliteta, suprotstavljajući ličnost i slobodu. Altheim misli suprotno, navodeći da i sami veliki ljudi govore o tome da izražavaju duh vremena. Ako se ovdje govori o nužnosti u djelovanju velikih pojedinaca, to je ipak nešto drugo nego puka kauzalnost.

Za Altheima historijska zbivanja nisu djelo ljudi, pa i najvećih. Ona ne proizlaze iz čovjekove unutrašnjosti nego dolaze izvana. U tome se može usporediti s "jednim silnim prirodnim zbivanjem. Sigurno je to tako: da se historija zbiva na čovjeku i u čovjeku. Ali samo to ona čini: ne da mu ona nastaje ili iz njega proizlazi. Naprotiv, ona zahvaća čovjeka i kad ovlada njim, oblikuje ga, sobom odvlači, uzdiže ili ga satre."[350]

347 H. U. v. Balthasar, *ibid.*, str. 23.

348 H. U. v. Balthasar, Vom Sinn der Geschichte in der Bibel, u zborniku što ga je objavio L. Reinisch: *Der Sinn der Geschichte*, München, 1961., str. 127.

349 Franz Altheim, *Sein und Werden in der Geschichte*, Tübingen, 1950., str. 12.

350 F. Altheim, *ibid.*, str. 15.

Jer, "historija se ne odvija prema čovjekovu htijenju nego prema vlastitom zakonu".[351] A tu zakonitost Altheim nalazi u nadvremenskom i nathistorijskom. Tako i on spada u one mislioce koji rješenje problema nalaze u nekom historiji nadređenomu nadvremenskom i nathistorijskom stvaranju.

Karl Löwith (1897.-1976.) pripada plejadi njemačkih mislilaca i kulturnih radnika koji su morali napustiti domovinu zbog privremenog, ali pogubnog nacizma. Bio je profesor u Japanu i SAD-u, a od 1952. predaje ponovno u Njemačkoj (u Heidelbergu). Osim većeg broja manjih studija (jednu o Marxu i Weberu sam već citirao), Löwith je postao poznat prvenstveno svojim djelom *Von Hegel zu Nietzsche* (Zürich 1941.) u kojemu je pokušao prikazati duhovnu situaciju Njemačke u 19. stoljeću koja je tada doživjela na duhovnom planu duboke promjene. Osim Hegelu i Nietzscheu, Löwith je usmjerio i posebnu pažnju Marxu i Kierkegaardu.

Drugo djelo koje je izazvalo pažnju je *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1952.), prvi put objavljeno u SAD-u pod naslovom *Meaning in History* (1949.). Temeljno pitanje koje je Löwith postavio u prvom djelu bilo je: "Određuje li se bivstvo i 'smisao' historije uopće iz nje same, i ako ne, odakle tada?"[352] U svakom slučaju, što se moglo iz cijeloga mojeg djela vidjeti, ovo je bilo i ostalo jedno od bitnih pitanja i glavnih preokupacija filozofskohistorijskih razmatranja.

Löwith daje u drugom dijelu prikaz različitih filozofskohistorijskih koncepcija – od biblijskog izlaganja historije, pa preko srednjega vijeka do modernih mislilaca, završno s Hegelom, Marxom i Burckhardtom. Osnovna Löwtihova intencija jest da pokaže vezu, a donekle i ovisnost, novovjeke filozofskohistorijske misli o židovsko-kršćanskoj misli o čovjeku i historiji. Za njega je bitna razlika između antičke i židovsko-kršćanske misli u tome što antička filozofija nije antropocentrična nego je određena okvirima njihovih kozmoloških koncepcija. Za njih je budućnost kozmički, prirodno predodređena i zato su mogli vjerovati u profetske prognoze i orakule. Kršćanska crkva je potkopala to stajalište. Ali i ona je "vjerovala u predestinaciju, dok moderni čovjek, ako nije praznovjeran, ne vjeruje ni u kakvo vodstvo – niti vodstvo sudbinom niti providnosti. On umišlja da sudbina može biti od njega stvorena. Ona se ne može utvrditi, jer je on sam hoće provesti."[353]

351 F. Alhteim, *ibid.*, str. 16.

352 Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1958., str. 8.

353 K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart, 1953., str. 19.

Novovjeke preokupacije u vezi s budućnosti i ciljem historije imaju svoju osnovu u "židovskom profetizmu i kršćanskoj eshatologiji koji su klasični pojam *historein* futuristički izvrnuli".[354] Budućnost je žarište historije, ako pretpostavimo da istina počiva na religioznom fundamentu kršćanskoga Zapada "čija svijest je određena eshatološkim motivom: od Izaije do Marxa, od Augustina do Hegela i od Joachima do Schellinga. Značenje toga gledanja na posljednji kraj, kao *finis* i *telos,* sastoji se u tome da ono uspostavlja jednu shemu napredujućega poretka i smislenosti, koja je antički strah od *fatuma* i *fortune* mogla nadvladati."[355]

Eshaton ne znači samo kraj historije nego joj daje i određeni cilj. S tim posljednjim ciljem, u kršćanstvu Posljednjim sudom i carstvom Božjim, prevladava se i besmislenost postojanja. I sama historija, u tim eshatološkim okvirima, postaje "univerzalna". Njezina univerzalnost počiva ne samo na vjeri u *jedno* svemoćno božje biće nego i na tome da to biće od samog početka historiju upravlja i vodi prema jednom cilju. "Tako, čovječanstvo nije nikad postojalo u historijskoj prošlosti i ne može egzistirati ni u kakvoj sadašnjosti; ono je ideja i ideal budućnosti kao nužni horizont za eshatološku koncepciju univerzalne historije."[356]

Löwithov zaključni stav u vezi s antičkim, kršćanskim i modernim poimanjem historije i njezina cilja bio je da su "grčki historičari ispitivali i pričali zbivanja koja su kružila oko nekoga velikoga političkog događaja; crkveni oci razvili su iz židovskog proročanstva i kršćanske eshatologije teologiju historije koja se orijentira na nathistorijsko zbivanje stvaranja, inkarnacije, suda i otkupljenja; moderni čovjek izmislio je jednu filozofiju historije, pri čemu je teološke principe u smislu napretka prema ispunjenju sekularizirao i primjenjivao na stalno povećani broj empirijskih saznanja, koja dovode u pitanje isto tako jedinstvo svjetske historije kao i njezin napredak. Izgleda kao da su obje velike koncepcije antike i kršćanstva, cikličko kretanje i eshatološko usmjerenje, iscrpile principijelne mogućnosti razumijevanja historije. I najnoviji pokušaji tumačenja historije nisu ništa drugo nego varijacije tih dvaju principa ili njihova mješavina."[357]

Löwith ima, po mojemu mišljenju, pravo kada te dvije koncepcije uzima kao temelj i modernih preokupacija. Kršćanska eshatologija je *nužno* bila prisutna i djelovala na modernu misao, a u nekih teoloških

354 K. Löwith, *ibid.*, str. 25.

355 K. Löwith, *ibid.*, str. 26.

356 K. Löwith, *ibid.*, str. 26.

357 K. Löwith, *ibid.*, str. 26.

mislilaca ostala djelotvorna i do najnovijega vremena. Međutim, od francuskih enciklopedista, osobito materijalistički usmjerenih, pa preko Marxa i Nietzschea do Webera, Durkheima, Lukácsa i drugih filozofskih mislilaca različitih provenijencija, mnogi moderni mislioci riješili su se svih tih metafizičkih spekulacija, a i historijskih predrasuda i zasnovali historijsko mišljenje na samome realnom čovjeku i njegovu djelu – realnoj historiji.

Löwith je, inače pogrešno, pokušao prikazati Marxa i Marxov "komunizam" kao *eshaton*, kao ovozemaljsko rješenje čovjekovih problema i historije. Već sam u nekih mislilaca (Popper, Fukujama) nešto iscrpnije pokazao da to nisu bile vjerne interpretacije velikoga dijalektičara kao što je bio Marx, pa to ne trebam ovom prilikom ponavljati.

Međutim, bez obzira na moguće prigovore i primjedbe, Löwithova istraživanja odnosa i utjecaja židovske i starokršćanske teologije i filozofije na moderne mislioce veoma su korisna i potrebna. Kršćanska misao je uz grčko-rimsku dio europske historije i ona nije mogla postojati izolirano sama po sebi, pogotovo kada je kršćanska Crkva bila stoljećima jedan od stupova feudalne vlasti. Ali sve snažnijim razvojem europskoga građanstva, europske znanosti i filozofije ta misao, koja je diktirala gledišta i stajališta o svijetu i čovjeku, morala je postupno, ali i uz grčevit otpor od strane Crkve, u znanstvenim i filozofskim pitanjima priznati prioritet ne vjere nego racionalne i na empiriji zasnovane misli. Löwithovo stajalište je slično kada kaže da su "empirijski gledano historija Izraela i kršćanske Crkve zbivanja jednaka drugima, unutar jednoga određenog razdoblja svjetskog zbivanja, a nikakve faze zbivanja spasa, koje pripremaju i ispunjavaju središnji događaj".[358]

Kršćansko shvaćanje historije i vremena nije mogući predmet teoretskih dokazivanja "nego je stvar vjerovanja. Samo se vjerovanjem može 'znati' da su krajnja prošlost i krajnja budućnost, da su prve i posljednje stvari povezane s Kristom kao iskupiteljem. Nijedan historičar ne može kao takav prepoznati u historijskom Isusu Božjega sina i drugog Adama i u historiji njegove Crkve otkriti srž cjelokupne istinske historije, jer je inspirirana duhom svetim."[359] Zato kršćanski stav da s dolaskom Krista počinje ne samo nova epoha svjetske historije nego da je to i početak kraja historije, nije uopće znanstveno prihvatljiv. Zato su kršćani često očekivali i, dapače, točno određivali kraj svijeta. Zdrav ljudski razum, pa i teologa, uvijek će smatrati da su se "ranokršćanska očekivanja predstojećega *eshatona* pokazala iluzijom, i iz toga zaključiti da je eshatološki futurizam mit, nebitno 'za nas', koji

358 K. Löwith, *ibid.*, str. 171.

359 K. Löwith, *ibid.*, str. 170.

smisao poslanstva Novog zavjeta interpretiramo egzistencijalno (Bultmann) ili simbolički (Dodd)".[360]

Löwith je dosta podrobno, analizom nekih važnijih mislilaca koji su se bavili problemom eshatona, tj. smisla i kraja historije, bez obzira na to da li u religioznom ili realističkom smislu, pokazao da su različita religiozna shvaćanja i pretpostavke samo stvar vjerovanja a ne znanja. I on je upozorio da postoji bitna razlika, pa i nemogućnost dijaloga, između onih koji polaze od religioznih predodžaba o svijetu i čovjeku i znanstvenih i modernih filozofskih načina prilaženja tim pitanjima. Ona su bitno karakterizirana odbacivanjem svakog uvođenja bilo kako shvaćene mistične transcendencije (jer ona može biti samo mistika) u pokušaju razumijevanja i shvaćanja prirodne i historijske stvarnosti.

Ali Löwithov je stav također i taj da se "problem historije ne može riješiti unutar njezina vlastitog područja. Historijska zbivanja kao takva ne sadrže ni najmanje upućivanje na neki sveobuhvatni, posljednji smisao. Historija nema nikakav krajnji rezultat. Rješenje njezina problema iz nje same nije nikad postojalo i nikad neće postojati, jer čovjekovo historijsko iskustvo je iskustvo trajnog neuspjeha. I kršćanstvo je kao historijska svjetska religija neuspjelo. Svijet je još isti kao u vremenima Alarika; samo su naša sredstva nasilja i razaranja – kao i ponovnog izgrađivanja – postala znatno savršenija."[361]

O ovim donekle i diskutabilnim zaključcima Karla Löwitha bilo je već riječi na više mjesta u ovomu mojem djelu, a bit će o tome još riječi pa nije potrebno da se i ovom prilikom na to posebno osvrćem.

U svakom slučaju Löwithovo djelo je s pravom izazvalo različita reagiranja jer je on, svojim znanstvenim i filozofskim realizmom, izazvao mnoge koji tom realizmu i "ovostranosti" pretpostavljaju vjeru i iracionalnu mistiku.

Nakon rata, članovima Frankfurtskoga filozofskog kruga nedostajao je jedan suptilni mislilac, *Walter Benjamin* (1892.–1941.) koji je također morao emigrirati zbog fašizma i njegovih rasnih zakona. Najprije je emigrirao u Francusku, a zatim, namjeravajući s kolonom izbjeglica prebaciti se preko Španjolske u SAD, na španjolskoj granici, pod prijetnjom da će ih vratiti u fašiziranu Francusku, Židov i marksist W. Benjamin oduzeo je sebi život.

Benjamin je bio veoma suptilan i penetrantan mislilac koji je svojom kulturom i istančanim smislom za finu i detaljnu analizu veoma poticajno djelovao na svoje prijatelje, među kojima su bili i Bloch, Horkhei-

360 K. Löwith, *ibid.*, str. 187.

361 K. Löwith, *ibid.*, str. 175.

mer, Adorno i mnogi drugi. U manjim traktatima, ponajviše o umjetničkim i kulturno-filozofskim temama (posebno u radovima *Porijeklo njemačke tragedije, Umjetničko djelo u vremenu kad se može tehnički reproducirati* i *Prilog kritici sile*), Benjamin je pokazao ne samo veliki smisao za detalj, suptilnu analizu pojedinih fenomena, neočekivane uvide nego i veliki smisao za historičnost. Taj smisao za povezivanje određenih fenomena s historijskim supstratom dolazi u njega uvijek do izražaja, bilo da govori o reprodukciji umjetničkog djela ili o osjetilnom opažanju koje je uvijek i historijski uvjetovano. A taj smisao je ujedno i najbolji pokazatelj koliko je intimno usvojen marksistički procédé u analizi kulturnohistorijskih fenomena.

Prije rata je bio poznat uglavnom užemu kulturnom krugu, a pedesetih godina postaje poznat i široj javnosti izdanjem koje je pripremio Th. Adorno sa svojim suradnicima (*Schriften I, II,* 1955.). U tom su izdanju prvi put bile objavljene Benjaminove *Geschichtsphilosophische Thesen*. U tih osamnaest teza Benjamin je na svoj umjetničko-filozofski način skicirao svoja gledanja na historiju. Na svoj umjetnički način već u prvoj tezi navodi zgodu kad je u partiji šaha jedna strana bila lutka, koja dobiva. Uistinu, skriven je bio patuljak, vrlo dobar šahist, koji je upravljao lutkinim rukama. Možemo to zamisliti i u filozofiji. "Pobijedit će uvijek lutka, koju nazivamo 'historijski materijalizam'."[362]

Misli dotiču problem sreće "koja je skroz od vremena obojena"[363]; nadalje, problem prošlosti koja nikada za historiju nije izgubljena; klasnih borbi koje su borba za grube i materijalne stvari ali "bez kojih nema finih i spiritualnih".[364] A one su kao nada, hrabrost, humor, lukavost žive u toj borbi i one će uvijek iznova "svaku pobjedu, koja je vladajućima ikad pripadala, staviti u pitanje. Kao što cvijeće svoju glavu okreće prema suncu, tako teži snagom heliotropizma tajne vrste, da se ono što bijaše okrene prema onom suncu, koje na nebu historije uzlazi. Historijski materijalist mora razumjeti tu najneupadljiviju promjenu."[365]

Historijski artikulirati prošlost ne znači spoznati "kako je zapravo bilo". To znači dokopati se sjećanja, kako ono zasja u jednom trenutku opasnosti. Historijski materijalizam nastoji zadržati "sliku prošlosti, kakva se u trenutku opasnosti historijskom subjektu neočekivano pojavljuje. Opasnost prijeti isto tako opstojnosti tradicije kao i njezinim

362 Walter Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen, Illuminationen*, Frankfurt na Majni, 1961., str. 268.

363 W. Benjamin, *ibid.*, str. 268.

364 W. Benjamin, *ibid.*, str. 269.

365 W. Benjamin, *ibid.*, str. 269-270.

primaocima. Za obje je ona jedno i isto: da postane oruđe vladajuće klase."[366]

Anđeo historije bi morao izgledati kao Kleeova slika pod nazivom Angelus Novus. On je svoje lice okrenuo prošlosti u kojoj vidi jednu jedinu katastrofu koja stalno gomila ruševine na ruševinama. Ali iz raja puše oluja koja je njegova krila tako saplela da ih anđeo više ne može zatvoriti. Ta oluja ga neprestano goni u budućnost kojoj on okreće leđa, dok ruševine pred njim rastu do neba. "To što mi nazivamo napredak, jest ta oluja."[367]

Benjamin se u tezama dotaknuo pitanja konformizma socijaldemokracije. Ništa nije tako korumpiralo njemačku radničku klasu, pisao je Benjamin, kao "mišljenje da pliva s rijekom. Tehnički razvoj je njoj bio kao padovi rijeke s kojom je mislila plivati."[368] U tom kontekstu kritizira i koncepciju rada kao iskorištavanja prirode.

Marxovo shvaćanje klase, koja je zakratko došlo do izražaja u "Spartakusu", bilo je oduvijek neugodno socijaldemokraciji. "Predodžba napretka ljudskog roda u povijesti ne može se odvojiti od njezina razvoja koji protječe homogenim i praznim vremenom. Kritika predodžbe takvog razvoja mora biti osnova kritike predodžbe napretka uopće."[369] Historija je suprotnost konstrukciji, čije mjesto nije homogeno i prazno vrijeme nego ispunjeno "sadavremenom" (Jetztzeit). Tako je za Robespierrea bio stari Rim prošlost ispunjena sadavremenom, koju je on izdvojio iz kontinuuma historije. Svijest da se razbija kontinuum historije svojstvena je revolucionarnim klasama u trenutku njihove akcije. Velika revolucija je uvela i novi kalendar. A dan s kojim taj kalendar počinje isti je dan koji se ponavlja u obliku sunčanih dana, dana sjećanja. "Kalendari ne broje dakle vrijeme kao satovi."[370]

Rezultat historijsko-materijalističkih istraživanja jest izvlačenje određene epohe iz homogenoga toka historije, prema tome i određenog života iz epohe, kao i određenog djela iz životnog djela. "Plod njegova postupka sastoji se u tome da je *u* djelu životno djelo, *u* životnom djelu epoha i *u* epohi cijeli tok historije sačuvan i prevladan."[371]

Neka sažeti prikaz ovih teza bude sjećanje na kulturnoga i humanog mislioca koji je bio žrtva brutalne fašističke sile koja jest europska prošlost ali koja još uvijek nije izblijedjela u nekim suludim glavama.

---

366 W. Benjamin, *ibid.*, str. 270.
367 W. Benjamin, *ibid.*, str. 272.
368 W. Benjamin, *ibid.*, str. 274.
369 W. Benjamin, *ibid.*, str. 276.
370 W. Benjamin, *ibid.*, str. 277.
371 W. Benjamin, *ibid.*, str. 278.

Među poznatijim marksistima nakon Drugoga svjetskog rata koji je dosta radova posvetio historijskoj, društvenoj i metodološkoj problematici treba spomenuti *Lea Koflera* (1907.–1995.) koji je kao emigrant u Švicarskoj objavio pod pseudonimom djelo *Die Wissenschaft von der Gesselschaft* (Bern 1944.) u kojemu, usvajajući neke osnovne misli G. Lukácsa, raspravlja o problemu historijskoga i kritički se odnosi prema mnogima koji su taj problem rješavali u prvim desetljećima našega stoljeća (npr. Rickertu, M. Adleru, S. Marcku, W. Sombartu i dr.).

Nakon rata Kofler se, kao i E. Bloch, vratio najprije u Istočnu Njemačku, smatrajući da će kao marksist imati najbolje mogućnosti za svoj teorijski i znanstveni rad. Međutim ubrzo dolazi, kao i Bloch, u sukob sa službenim dogmatskim marksizmom, te biva suspendiran kao profesor filozofije u Halleu. Već 1950. emigrira u Zapadnu Njemačku gdje objavljuje uglavnom sva svoja najvažnija djela, od kojih prvenstveno treba spomenuti *Geschichte und Dialektik* (1955.).

Naglasak djela je na obrani i razradi Marxove dijalektike kao historijske metode, nasuprot raznim građanskim i staljinističko-dogmatskim koncepcijama.

Djelo zaslužuje pažnju zbog nekih vlastitih shvaćanja i interpretiranja Marxove misli, kao i problema koje obuhvaća. I u Koflera su za razumijevanje društvenih proturječja i procesa veoma istaknuti problemi "krive svijesti", totaliteta društvenog bivstva, opredmećenja i postvarenja, otuđenja i prakse itd. Tako s obzirom na problem pojedinačnog i općeg (zakonitog) u povijesti, Kofler smatra da građanska znanost ne može stvarnost shvatiti kao totalitet. Ono što građanskom mišljenju zatvara put za razumijevanje totaliteta jest činjenica da mu cjelina izgleda kao sistem postvarenih zakonitih odnosa u smislu prirodnih zakona, pri čemu mišljenje postaje vanjsko, kontemplativno. Pritom se, zapravo, mišljenje, svojim suprotstavljanjem mišljenja i bivstva, isključuje iz cjeline, te mu cjelina postaje dio, što ga pak građanska teorija iskazuje kao cjelinu. Upravo zato građansko mišljenje ne može shvatiti subjektivnost i objektivnost, djelatnost i zakon, mišljenje i događanje kao jedinstvo.

S tim je u vezi tako važan problem odnosa relativnog i apsolutnog koji se u vezi s problemom historizma toliko puta u građanskoj teoriji pokušalo riješiti.

"Da takav odnos mora postojati, za marksističku je dijalektiku, koja funkciju razuma shvaća kao funkciju života i prakse, samorazumljivo. Poteškoća je u tome da se dokaže na kojoj se konkretnoj točki realiteta oboje, zbivanja koja se prividno odvijaju na sasvim različitoj ravnini, ukrštaju i stapaju u dijalektičko jedinstvo. Rezultat ćemo pretpostaviti s upućivanjem na to da se dijalektika razuma i dijalektika – ovdje ka-

pitalističkog – realiteta međusobno odnose kao *stvarnost i mogućnost*."[372]

Razumska djelatnost, koja od pojedinačnog ide prema općem, i od pojedinačnog teži zahvatiti totalitet, jest proturječno-dijalektička i nalazi svoj najjasniji teoretski izraz u dijalektičkom formuliranju odnosa relativnog i apsolutnog. U svakom slučaju, interes je svakoga znanstvenog napora da se realitet shvati kao cjelina. Ali što se zbiva s tom tendencijom, ovisi o konkretnim historijskim okolnostima. Konkretan oblik rješenja pitanja o "*odnosu relativnog i apsolutnog je historijski* što znači društveno uvjetovan".[373] Što su dublja proturječja u jednoj epohi, to te antinomije, tj. neprevladive proturječnosti suprotstavljenih momenata, postaju oblik odražavanja stvarnosti u svijesti te epohe.

Raspravljajući na više mjesta ovo veoma važno pitanje odnosa dijela i cjeline, kao i relativnog i apsolutnog, Kofler u Hegelovu smislu zaključuje da se ne može shvatiti relativno bez apsolutnog, kao ni apsolutno bez relativnog. Ta svoja razmatranja na kraju djela i zaključuje stavom da "svaki pokušaj da se historijski proces razumije bez krajnjeg uzimanja u obzir svih, i ideoloških momenata, mora isto tako donijeti neuspjeh, kao i obrnuti pokušaj da se momenti znanstveno razumiju bez krajnjeg uzimanja u obzir cijele povezanosti procesa. U krajnjoj osnovi je ta metoda jedina revolucionarna metoda, jer se samo pomoću nje može povijest čovječanstva spoznati kao *nužni* proces koji vodi od dubljih oblika prema višim oblicima društvene egzistencije. Samo dijalektika prevladava dilemu između praznoga građanskog objektivizma i subjektivizma koji historiju shvaća frazerski 'revolucionarno', kojemu odgovara Marxova riječ da 'ništa nije dosadno suhoparnije, nego fantazirajući locus communis'."[374]

Drugi dio svojih istraživanja Kofler posvećuje kritici staljinskoga birokratizma i nekih posebnih fenomena s njim u vezi. U tim svojim radovima ispituje podrijetlo i nastanak staljinističke birokracije ne slažeći se s mišljenjima da planska privreda nužno vodi do centralističke diktature i birokracije. Kofler pripada onim ne tako brojnim marksistima koji smatraju da se na ovom stupnju razvoja socijalizma još uvijek mora u poduzećima kombinirati planska privreda sa slobodnim tržištem i demokratskim samoupravljanjem.

Osvjetljavajući mnoge okolnosti i uzroke u razvoju Sovjetskog Saveza nakon revolucije, koji su pogodovali izrođivanju revolucije u birokrat-

372 Leo Kofler, *Geschichte und Dialektik*, Oberaula, 1970., str. 168 (prvo izdanje 1955.).

373 L. Kofler, *ibid.*, str. 169.

374 L. Kofler, *ibid.*, str. 217.

sku diktaturu i totalitarizam, Kofler tretira duhovnu birokraciju staljinizma kao "inkviziciju staljinizma". Osobito naglašava eliminiranje dijalektike, površni ekonomizam, dehumanizaciju i vulgarizaciju marksizma.[375]

Smatrajući da je položaj radničke klase kao i sitnoga građanstva i danas tragičan, Kofler pledira za revolucionarni humanizam kao jedino rješenje suvremenih problema. Time se oštro suprotstavlja staljinističkom vulgarnom marksizmu kao i empirijskoj i pozitivističkoj filozofiji i sociologiji. Jedino dijalektičko mišljenje totaliteta, koje je za Koflera Marxovo, mora imati ujedno i razrađenu sliku o čovjeku, antropologiju, kao "znanost o nepromjenjivim pretpostavkama ljudske promjenjivosti".[376] Koflerova razmatranja o tim pitanjima u knjizi *Wissenschaft von der Gesellschaft* oslanjaju se na Marxove, Lukácseve, Marcuseove i Blochove koncepcije te u suglasnosti s njima tek u prevladavanju represivnoga modernog društva privatnog vlasništva, kao i represivnoga etatističkog "socijalizma", sagledava jedine stvarne perspektive razvoja totaliteta ljudskog bića. U tom smislu smatra da treba prevladati isto tako ograničeni prakticizam radničke klase i sindikata, kao i apstrakcionizam i teorijsku izoliranost intelektualaca. Dematerijaliziranje čovjeka (tj. oslobođenje čovjeka od podvrgnutosti ekonomskim faktorima zadovoljenja potreba) i humaniziranje čovjeka – osnovne su perspektive daljnjeg oslobađanja čovjeka.

Kofler u svakom pogledu pripada samostalnim, kritičkim i humanistički orijentiranim marksistima, što i njegovim spisima daje osobno i originalno obilježje. U djelima pisanim neposredno nakon rata, kada je zaoštrenost između marksizma i građanske misli bila još uvijek velika, i Kofler je suviše inzistirao na suprotstavljenosti između marksistički shvaćene dijalektike i ostalih filozofskih koncepcija. To se, međutim, kako sam već imao prilike konstatirati, postupno prevladavalo tako da je dijalog između svih struja suvremene filozofije postao neophodan uvjet napredovanja filozofije. Stvaralački potencijali ne ovise o pripadnosti ovom ili onom filozofskom pravcu ili školi nego o stvaralaštvu pojedinog filozofa, o njegovoj samosvojnosti i originalnosti.

Među poznatije filozofe teološke orijentacije pripada *Gerhard Krüger* (1902.–1972.) koji je u svojemu djelu *Grundfragen der Philosophie* po-

375 L. Kofler je najopsežnije razmatranje o staljinizmu dao u *Das Wesen und die Rolle der stalinistischen Bürokratie* (Köln, 1952.), *Marxismus und Sprache* (Köln, 1952.), *Marxistischer oder ethischer Sozialismus?* (Bovenden kraj Göttingena, 1955.).

376 L. Kofler, *Perspektiven des revolutionären Humanismus*, Reinbek kraj Hamburga, 1968., str. 10.

kušao prikazati i ujedno odgovoriti, s kršćanskog stajališta, na bitne probleme posebno moderne filozofije. Krüger poput mnogih drugih smatra da je Prvim svjetskim ratom nastao oštar prijelom u životu modernoga čovjeka i da se mi danas nalazimo u sasvim drukčijoj situaciji od generacije prije Prvoga svjetskog rata. Ljudski život je uvijek jednak, od ljubavi i braka, rađanja i smrti, mladosti i starosti do zdravlja i bolesti, bogatstva i siromaštva, prijateljstva i neprijateljstva. Ali je velika razlika kako se taj život živi, u karakteru "što ga ljudi sami daju svojoj uvijek istoj suštini".[377]

Cjelina ljudskog bića je međutim uvučena u historijsko kretanje i promjene. "Upravo tu promjenu označavamo mi u pravom smislu kao 'historiju'. Ona je više nego 'životna historija' koju svaki pojedinac svagda provodi; ona je mijena u shvaćanju smisla ljudskog života; mijena, koja ima temeljno, opće značenje i koja stoga pogađa zajedničke oblike, poglede, običaje, institucije – ukratko: uređenje čovječjeg postojanja. Historija je u tom smislu promjena čovječjeg života uopće."[378]

Uvijek je bilo promjena, ali su one od Francuske revolucije nadalje postale neusporedivo veće, tako da "živimo u jednom vremenu totalne slobodne povijesnosti".[379] Snaga historije je cijelo biće čovjeka razorila, ništa više nije čvrsto, samorazumljivo, ništa osim mogućeg novog oblikovanja. "Povijesnost života je postala ekstremna."[380]

Ako je sve prolazno i promjenljivo, onda su povijest i povijesnost za nas postali problem. Nastaje skepsa postoji li nešto vječno i čvrsto. Prije su se borili za ovaj ili onaj smisao, danas prije svega protiv besmislenosti. Postavlja se pitanje ima li život uopće nekoga smisla i kako čovjek može egzistirati na smisaoni način. Krüger, poput većine kršćanskih filozofa i teologa, želi pokazati kako je ovo vrijeme totalne povijesnosti koje izmiče rješavanju od strane filozofije i znanosti da bi tako došao do teološke pozicije kao rješenja svih navedenih egzistencijalnih pitanja.

Krüger odbacuje novije filozofske pravce, od marksizma do egzistencijalizma. Marksizmu poput mnogih drugih netočno pripisuje da se u "historiji za Marxa primarno ne radi o zajedničkom traženju istine o svijetu i čovjeku, nego o zajedničkom iskorištavanju prirode. Odlučujuće pri promjeni čovjekova života nije duhovna povijest, nego historija tehnike i ekonomije, tj. društvo koje proizvodi."[381] Egzistencijalizam je za

377 Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt na Majni, 1958., str. 1.

378 G. Krüger, *ibid.*, str. 3.

379 G. Krüger, *ibid.*, str. 5.

380 G. Krüger, *ibid.*, str. 5.

381 G. Krüger, *ibid.*, str. 63-64.

njega nedovoljan, jer negira čvrstu bit čovjeka, koji je slobodan i odlučuje o svojoj sudbini i suštini. Kritizirajući i ostale imanentističke filozofske interpretacije čovjeka i historije, Krüger smatra da ta mišljenja vode "propasti svega stalnog sa sobom suglasnog čovjekova bivstva u vrtlogu struje vremena. A čovjek ne može biti čovjek, bez bilo koje vječnosti, bilo gdje ju tražio."[382]

U daljnjim svojim razmatranjima kršćanske teorije historije, zastupajući staru tezu da s Augustinom započinje filozofija historije, upućuje na kasnije dublje promjene, te je za razliku od kršćanskog vremena novovjeka filozofija historije poduzela kako bi "historiju samo umno razumjela, bez vjerovanja u natprirodno". [383] Historizam i relativizam koji vladaju u modernoj filozofiji historije to ne mogu ostvariti, jer mi imamo potrebu za stalnim, apsolutnim. Za modernu filozofiju i znanost postoje samo historijski čovjek i njegovo djelo. Filozofskohistorijska rješenja i odgovori na historijska pitanja jesu: u prosvjetiteljskom konceptu napretka, u romantičnom mišljenju o razvoju ili, konačno, u prirodoznanstvenim konstrukcijama zakona historije. Međutim, zato što se historijska istina "ne može dovesti do općevrijedne izvjesnosti, ostaje moderna duhovna znanost opterećena istim relativizmom kao i moderna filozofija".[384] Jedino nas teološka metafizika može dovesti do izvjesnosti, sigurnosti i smisla. Ne možemo opstati bez nečega trajnog, čvrstog i apsolutnog, niti razumjeti smisao historije bez toga. A to je Bog, vječno, stalno i postojano koji nam "u cjelini kozmosa daje obvezujući zadatak i smisao našega života".[385] Uvid u ono unutrašnje, u bit Boga ne možemo imati; njegova unutrašnja suština je neizreciva. Što je Bog u sebi, samo On zna. Mi samo znamo da je On tu i da je vječno sopstvo, kojemu mi naše vremenito sopstvo i naše biće unutar vremenitosti moramo zahvaliti. "Samo u nazočnosti Boga imamo pravi početak za naše mišljenje, u kojemu nam je dana svjetska cjelina kao cjelina i našim položajem u toj cjelini smisao našeg postojanja."[386]

Sva se rješenja biti i smisla kozmosa i historijskog svijeta nalaze u Bogu. Jer "svijet i vrijeme su zasnovani u Bogu, a ne u projektu suverene ljudske egzistencije".[387]

Kao što sam već rekao za teologiju historije, njezina osnovna slabost (za nju je to jakost) i bitna razlika od sekularne filozofije historije i zna-

382 G. Krüger, *ibid.*, str. 10.
383 G. Krüger, *ibid.*, str. 49.
384 G. Krüger, *ibid.*, str. 207.
385 G. Krüger, *ibid.*, str. 267.
386 G. Krüger, *ibid.*, str. 268.
387 G. Krüger, *ibid.*, str. 269.

nosti jest što počiva u svojim bitnim premisama na vjeri, a ne na znanju i realnom iskustvu. Bog postaje rješenje i postojanja i smisla svijeta, pa tako i čovjeka. Međutim, o Bogu se ništa ne zna nego samo vjeruje te i danas i u budućnosti vjera neće moći biti zamjenom za filozofsku i znanstvenu spoznaju.

U Heidelbergu 1959. godine *Hanno Kesting* (1925.) objavio je djelo *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, jedino djelo ovakvog naslova. U njemu prikazuje ukratko razvoj filozofije historije od 18. stoljeća do novijih dana, a posebno su zanimljiva poglavlja o Marxu i o najnovijim problemima historije.

Na temelju Marxovih ranih radova Kesting upućuje na njegovu povezanost s Hegelom i na Marxov stav o prirodi, tj. da je historija najprije dio prirodne historije, ali da je ta priroda, ljudskim radom preoblikovana priroda, te je Hegelova ontologija dobila obrat prema naturalizmu. Naglašujući ulogu ljudskog rada u "očovječenju prirode" i istodobno mijenjanju ljudske svijesti, zaključuje da je "bivstvo bivstvujućeg 'opredmećeni' ili 'prošli' rad".[388] Pokazujući Marxovu analizu ljudskog rada koji je u dosadašnjoj, posebno klasnoj historiji, kao opredmećenje čovjeka ujedno i otuđenje, Kesting smatra da je Marxova misao o prevladavanju otuđenja, kao historijske nužnosti i cilja razvitka historije, bitno filozofskohistorijska. Za taj proces je Marx naveo gomilu ekonomskih i socioloških razloga. Ali "stvarna, nosiva misao koja ovladava argumentacijom ipak nije ni ekonomska ni sociološka, nego filozofskohistorijska: proletarijat dovršava historiju, jer u njemu dolazi do vrhunca ljudska samootuđenost, samogubitak čovjeka".[389]

Svjetskohistorijska misija proletarijata ima svoju osnovu u totalitetu otuđenja, koje proletarijat reprezentira. Golemi napori, izraženi u Marxovim djelima, trebali su u biti što jače utemeljiti i konkretizirati njegovu humanitarnu filozofiju historije koja je izložena u njegovim mladenačkim djelima. "Divovskim marom i radnom energijom, žrtvujući i svoje zdravlje, i oštroumnošću bez premca, Marx se trudi dokazati nečovječnost kapitalističkog sistema. U tom smislu je marksizam kvintesencija, suma dosadašnje europske filozofije historije."[390]

Pokazujući da je kapitalist neprijatelj radnika u smislu neljudskosti, jer je izrabljivač i uzurpator viška vrijednosti koji nastavlja ratne pljač-

388 Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959., str. 70.

389 H. Kesting, *ibid*., str. 74. Treba naglasiti da je Kestingova interpretacija suviše usmjerena na definitivno rješenje čovjekova bivstvovanja.

390 H. Kesting, *ibid*., str. 77.

kaške pohode u prošlosti drugim sredstvima, on je zato pobornik historijski prevladanoga i neracionalnog, te je zato beznadni reakcionar. Svjesno vođena i organizirana klasna borba, koju Marx naziva više ili manje skriveni građanski rat, zato je posve legitimna da bi se kapitalizam prevladao: ona je humanitarna jer oslobađa ljudsko biće od poniženja i otuđenja; ona ostvaruje napredak ne samo proizvodnih snaga nego i stvarnu demokraciju i slobodu. "Dovodeći (revoluciju – *op. a.*) na njezin najviši izraz, postiže se vizija posljednje, sve-odlučujuće bitke između armija kapitala i vojski proletarijata, bitke u kojoj se suprotstavljaju svjetski kapital i svjetski proletarijat u zbijenim i organiziranim frontovima i čiji rezultat ne može biti dvojben – besklasno svjetsko društvo. U marksizmu je europski građanski rat našao svoj najoštriji misaoni izraz."[391]

U vezi s novijim vremenom Kesting, citirajući Ruth Fischer (jedna od vođa njemačkog proletarijata, koja je došla u sukob sa staljinizmom, *op. a.*) da će naše razdoblje historije biti označeno sve većim utjecajem Azijaca i Afrikanaca, naroda koji završavaju svoju borbu za oslobođenje od kolonijalizma, Kesting smatra da se "*protiv monizma i univerzalizma filozofije historije i historijski formulirane politike uzdiže, danas već očigledno, pluralizam i regionalizam prostora, naroda i kultura*. To vrijedi osobito za afroazijski svijet, koji je u kretanju i iskače iz linija konflikta Istoka i Zapada. Ovdje nastaju problemi koji izmiču shemama filozofskohistorijske slike svijeta, u njezinoj zapadnoj, kao i istočnoj, verziji."[392]

Razmatrajući na kraju neka pitanja suvremenoga svijeta, odnose među velesilama i stvaranje novih historijskih sila, ulogu tehnike i prirodnih znanosti, koje dijelom postaju i tajne, Kesting postavlja pitanje ima li smisla bezgranični razvoj prirodnih znanosti, pronalaženje sve savršenijih oružja za uništavanje kao i novih proizvodnih metoda ako se pretpostavlja da je točna prognoza o mnogostrukosti svijeta. Pitanje je veoma zamršeno i za odgovor je potreban tim veoma različitih specijalista znanstvenika. "To međutim pokazuje da je to prestalo biti pitanje filozofije historije."[393] I najljepša konstrukcija napretka čovječanstva ne može na to odgovoriti. To postaje pitanje specijalista i specijalističkih timova. Kesting smatra da filozofija historije gubi na značenju i zato što se otkrilo nuklearno oružje koje je napredak dovelo u pitanje. "Napredak kao napredak prema katastrofi zapravo nije više

391 H. Kesting, *ibid.*, str. 79.

392 H. Kesting, *ibid.*, str. 315.

393 H. Kesting, *ibid.*, str. 319.

nikakav napredak."[394] Utopija gubi na uvidu i zato nije slučajno da ponovno nastaju razna eshatološka historijska shvaćanja i nade. Tako izgleda da je kraj historije ujedno i kraj filozofije historije.

U današnjemu svjetskom građanskom ratu partije, koje su preuzele oružje iz oružarnice europskoga građanskog rata, i koje nastoje sebe tako legitimirati, a druge diskriminirati, filozofija historije pokazuje se kao instrument pomutnje svijesti društvenih protagonista, od profesora i publicista do političara i državnika. Ta pomutnja ide tako daleko da je gotovo posvuda upravo suprotno istini ono što u svjetlu filozofije historije izgleda istinito i ispravno.

Saint-Simon je vjerovao da će filozofija historije učiniti kraj građanskom ratu. Međutim, ona je pridonijela da se on produži i pretvori u svjetski građanski rat koji, zapravo, i čini filozofiju historije smislenom. "Kraj građanskog rata", završio je Kesting svoje djelo, "bit će stoga kraj filozofije historije."[395]

Nema sumnje da je Kesting dao specifično osvjetljenje uloge filozofije historije u razvoju i napredovanju društva, pa je možda i njezinu ulogu precijenio. Ali povezivanje filozofije historije s građanskim ratom i njegovom sudbinom suzilo je njezin domašaj i vokaciju za osmišljavanje svijeta i za čovjekovu samospoznaju.

Početkom šezdesetih godina objavio je *August Brunner* (1894.–1985.) djelo *Geschichtlichkeit* (1961.) u kojemu odmah na početku piše da filozofija historije treba razjasniti "die Seinsweise des Geschichtlichen",[396] dakle način bivstva povijesnog. Praveći razlike između životinjskoga (instinktivnog) i ljudskoga (slobodno samoodređenje), smatra da ono što čovjek čini nije prirodno-nužno i jednoznačno, nego se događa tako da može i drugo nastati. U svemu tome se pokazuje nastojanje, težnja za slobodom i samoodređenjem. Čovjek želi što više osloboditi se pritiska prirodnih sila i prema mogućnostima oblikovati svoj život prema vlastitim zamislima. Tako on stvara novi svijet – svijet ljudske kulture. Zato i nema ljudi koji ne bi imali bilo kakvu kulturu. Da se čovjek mora boriti za šire prostore svoje slobode i samoodređenja, potječe od toga što on nije u potpunom posjedovanju samoga sebe, jer je njegov duh vezan za prirodno. Priroda se ne predaje bez otpora, pa i skučava ljudsku slobodu. U tim područjima čovjek dakle nije svoj, nego je sebi otuđen. "Samootuđenje pripada biti čovjeka kao i težnja da se njega oslobodi i da postane potpun. Samootuđenje je dakle istodobno druga

394 H. Kesting, *ibid.*, str. 320.

395 H. Kesting, *ibid.*, str. 320.

396 August Brunner, *Geschichtlichkeit*, Bern-München, 1961., str. 6.

strana samoostvarivanja. Od njega čovjek polazi, da bi postao više on sam. Ipak ono nije nikad potpuno. Uvijek je tu i samobivstvo (Selbstsein) sa zahtjevom da se obuhvatnije ostvari. Čovjek bi inače bio prirodno biće kao životinja."[397] Prema tome čovjek je, zbog raznih okolnosti, a ne samo ekonomskih, samootuđen te je samootuđenje uvijek djelatna historijska sila koja se uvijek nazire u svemu ljudskom. "Čovjek ne bi nikad bio na putu samoostvarenja kad to ne bi bilo tako."[398]

Čovjek u svojoj težnji za samoostvarenjem polazi od sadašnjice, ali je ona suodređena dosadašnjim iskustvima, dakle prošlošću. Čovjek zato uvijek bivstvuje tako da i prošlost i budućnost kojoj stremi uklopi u tu sadašnjost. Iz toga nastaje historija. "Nijedan dostignut stupanj nije dovoljan; ni pri kojemu čovjek ne može ostati... ostajanje u duhovnom znači nazadovanje."[399]

Kao tijelo-duša-biće ostvaruje čovjek svoje samoostvarenje usred svijeta ljudi i stvari. Prema svemu je on otvoren, te je za druge ljude dostupan i zato posjeduje jezik (govor). Jezik se usmjeruje ponajprije bližnjima, kako bi im se priopćilo vlastita iskustva i čulo tuđa. Razumijevanje, kao i govor, nije nikakvo fizikalno zbivanje. Ono je prihvaćanje, a to znači prisvajanje. "Ono što je prisvojeno postaje vlastito bivstvo, ulazi u vlastiti svijet, mijenja ga otprilike tako kao što jedan novi kamenčić mozaika mijenja cijelu sliku."[400]

Čovjek je već u svojoj mladosti formiran od povijesti i tek tim formiranjem budi se njegova sloboda i sposobnost odlučivanja. Duhovnost čovjeka je već od samog početka povijesno određena subivstvom (Mitsein). Ako hoće biti svjestan svojega bivstva, on se neposredno sudara sa subivstvom, ne samo sa sada živim ljudima nego i s prošlim. On se sudara s cjelokupnom historijom.

Pri svemu tome je duhovno vodeće i određujuće. Gdje nema duha, nema ni jezika. Ali kretanje duha sudara se kao duša s psihičkim i vitalnim. To pokazuje jezik koji je duhovno-fiziološko-fizičko cjelovito zbivanje, pri čemu je najvažnije razumljivost, značenje i smisao.

Druga bit čovjeka je zahtjev za priznanjem. Ako ga nema, čovjek je u svojemu samobivstvu potresen i nesiguran. Svaki želi imati priznanje u svojemu krugu, nešto značiti i iskazati se. Njegova sigurnost ne leži u njemu samome, nego u drugome. "Ona je u stvarnosti samootuđenje. I ono čini bližnjega strancem, čak i neprijateljem."[401]

397 A. Brunner, *ibid.*, str. 10.

398 A. Brunner, *ibid.*, str. 10.

399 A. Brunner, *ibid.*, str. 12.

400 A. Brunner, *ibid.*, str. 13.

401 A. Brunner, *ibid.*, str. 19.

U daljnjem izlaganju Brunner govori o radu, proizvodnom i duhovnom. Tek to dvoje čini osnovu ljudske historije i tek onda možemo kazati da je sva kultura rad. Priznajući Hegelu i Marxu što su istakli problematiku rada, Brunner se, kao i u drugim prilikama, ne slaže s onima koji misle da su sukobi među ljudima posljedice samo razvoja i okolnosti, da je čovjek u biti dobar i da se mogu ostvariti takvi odnosi u kojima će biti dokinuti tuđost i neprijateljstvo među ljudima. Brunner smatra da je čovjek zapravo uvijek sebi otuđen pa zato i drugima. Ali, zato što se stvarno samoostvarenje zbiva u duhovnom, zato ne može biti do kraja ugroženo. Govoreći dalje o radu i jeziku, Brunner zaključuje da sva sredstva kojima čovjek stvara kulturu, pretpostavljaju jezik, pa zato "nema nikakvoga pravog čovjekova područja, koje ne bi bilo povijesno. I djela ljudi, a time i sva kultura, održavaju njegovu povijesnost."[402] Cjelokupno ljudsko djelo je povijesno svjedočanstvo. Od najjednostavnijeg oruđa do suvremenih strojeva. Ali i u najprimitivnijem oruđu prosijava duhovnost. Zato su to stvari kulture i nose pečat povijesnosti. Rad i jezik su dokazi ne samo čovjekove povijesnosti nego i slobode. Oblikovanje prirode u oruđima, kao i jezik, ono je što ga razlikuje od životinja.

Sva kulturna djela su pobjede duha nad težinom materije. Privreda oslobađa čovjeka neposrednih briga za održanje tjelesnog života i omogućuje čovjeku da svojim duhom pobijedi vrijeme. Tako umjetnost pokazuje višak duhovne snage u čovjeku, ona stvara suvišno za što ne postoji nikakva tjelesna nužnost. Iako Brunner priznaje ulogu privrede, čak kao i osnove kulture, ipak smatra da se ne može iz privrednoga i materijalnog neposredno izvesti duhovno, što on misli da čini Marx. Međutim, ako Brunner smatra da je privreda samo preduvjet, a ne uzrok, duhovnoj proizvodnji i stvaralaštvu, onda to ne pogađa Marxovo shvaćanje. Za Brunnera je u krajnjoj instanciji religiozno područje ipak povijesno najjače. Jer tu se čovjek po njemu sa svojim sopstvom (Selbst) postavlja nasuprot apsoluta "dakle silama, koje mu darivaju postojanje i održavaju ga".[403]

Osvrćući se na psihologističke pokušaje objašnjenja čovjeka i historije, Brunner smatra da je to ostatak idealizma, a isto tako smatra da su materijalističke i naturalističke filozofije u sebi proturječne, jer ti faktori djeluju slijepo i ne mogu postati predmetom razumijevanja.[404] Priznavajući tu materijalnu stranu historijskog bivstva, i njezinu ulo-

402 A. Brunner, *ibid.*, str. 29.

403 A. Brunner, *ibid.*, str. 54.

404 Vidi str. 56-67. Sve su samo preduvjeti, po Brunnerovu mišljenju, za mogućnost djelovanja duha i nastojanja za samoostvarenjem, kojim se čovjek želi osloboditi prisile njegove nužnosti. Negativna strana te uzrokovanosti pokazuje se u tome što ona može i spriječiti realiziranje duhovnog čina. Ali to isto

gu u određenim granicama, Brunner se osvrće i na ulogu sile, države. Sila je realnost i ona može spriječiti da se izvrše neka djela, ali ona ne može učiniti čovjeka boljim. Sila guši slobodu.

Politika je polje gdje se trajno odigrava "borba između sile i slobode. Jer zadatak države je da stvori prostor za slobodno samoostvarenje i da obrani od nedozvoljenih zahvata."[405] On vidi i opasnost od državne sile, ali ipak sve to promatra kao da je država politički oblik i izraz cijelog društva. Kada neki misle, poput Marxa, da se ta povijesnost čovjeka može smanjivati i na kraju nestati u nekomu besklasnom društvu ostvarenjem čovjekova samoodređenja, zaboravljaju da je povijesnost u svim razdobljima uglavnom jednaka, jer pripada biti čovjeka. Zato se čovjek mora ostvarivati uvijek u borbi s nužnostima njegove prirodnosti. Zato nema bojazni da će se smanjivati povijesnost čovjeka, da će on svoja pitanja i probleme imati riješene već u kolijevci. Kada to stajalište pripisuje i Marxu, onda se Brunner pridružuje, kako smo već vidjeli, onima koji su mislili da se dijalektika može pomiriti s eshatologijom.

Posebno poglavlje Brunner je posvetio kategorijama povijesnog. Osnovni je njegov stav da se historijske kategorije odnose na čovjeka jer on stvara historiju. Zato te kategorije ne treba tražiti i istraživati na području materijalne prirode nego na području ljudskog i historijskog. Prelazeći na kategoriju mogućnosti, Brunner s pravom naglašava njezinu važnost za historijsko razumijevanje. "Moguće je ono što može biti, a da ne bude nužno. Ono odgovara slobodi ili u oslabljenom obliku u životinje vitalnom spontanitetu. Samo gdje postoji sloboda, postoji mogućnost u pravom smislu. Tamo gdje je nema, tamo se moguće uvijek bez ostatka poklapa sa stvarnim."[406]

Zastupajući tezu o jednokratnosti historijskog zbivanja (iako ne apsolutne), Brunner ne smatra da se zato ne može govoriti i o historijskoj nužnosti. Ali ne kao nekoj općoj determinaciji, nego o onome što je toj historijskoj jednokratnosti najprimjerenije. Da otkriju to historijski nužno, za to su sposobni samo veliki ljudi. Zato nužnost i sloboda nisu u proturječju. Prirodno nužno se bezuvjetno ostvaruje. Historijski nužno ne mora se i nužno ostvariti. Dapače, može se reći da se ug-

---

tako ne znači da su za duhovna ili religiozna otkrića nužna razvijenost tih materijalnih pretpostavki, jer su poznati mnogi obrnuti slučajevi. (Vidi str. 68-69).

405 A. Brunner, *ibid.*, str. 72.

406 A. Brunner, *ibid.*, str. 85-86. I ovdje kritizira Hegela i osobito Marxa, tumačeći Marxov stav o historijskim zakonima i besklasnom društvu kao dokidanje povijesnosti, te se samoostvarenje čovjeka može jedanput zauvijek postići. (Vidi str. 89, 117-121. i 157-159.)

lavnom ne ostvaruje, barem ne u potpunosti, jer je rijetko kada dostatno spoznato. Spoznaje se uglavnom samo dio stvarnosti, uglavnom političke ili privredne, umjesto da se duhovno zahvati cjelina.

Što se tiče uzroka i slučaja, uzroci i odnošenja su dani samim čovjekom, njegovim sopstvom. S njima započinje nešto novo pa su "duhovna moć i sloboda zato jedino uzrok u punom smislu. To pokreće i samu historiju."[407] Historija nije dakle kao priroda područje u kojemu vladaju zakoni i prirodne nužnosti. Postoje, dakako, u historijskom zbivanju faktori koji djeluju zakonito, ali historijski oni djeluju tako ako se čovjek slobodno postavi prema njima i odgovori na njihovo djelovanje. "Historija je hrvanje slobode s nužnošću a time i sa slijepom prirodnom zakonitošću."[408]

Usvojivši tako stav o povijesnosti koja prožima sve ljudsko i koja se razlikuje od prirodnog, koje je nepovijesno, za Brunnera se morao također postaviti problem što je onda s istinom, ćudoređem, pravom i dužnostima? Jesu li i oni podvrgnuti povijesnosti pa prema tome i stalnoj promjeni? To se događa, po Brunneru, historizmu, filozofiji života i egzistencijalističkoj filozofiji koje ne mogu naći neku čvrstu točku, te sve postaje nesigurno.

Brunner pokušava to pitanje riješiti tako što čovjeka stavlja u odnos ne samo prema prirodnom i realnom nego i prema natprirodnom. A ta čvrsta točka, "duhovno samobivstvo, bivstvo persone, nije tako uvučeno u strujanja događaja..."[409] Jer za Brunnera, kao i za svakoga kršćanskog mislioca, bez nathistorijskog nema ni historije. Nadalje, Brunner misli da to pitanje može riješiti time što razlikuje istinu i spoznajni akt. Samo on je dan bitno u vremenu. Spoznajnim procesom, koji znači zahvaćanje stvarnosti, nužno dolazimo do istine, iako i preko zabluda. Kada tako ne bi bilo, ne bismo nikad znali što je zabluda, predrasuda. Prema tome i "spoznaja istine pripada težnji za samoostvarenjem; i ona zahtijeva borbu, istu borbu."[410]

Ipak, na kraju, sve ovo vodi za Brunnera pretpostavci osobnoga boga, do čega čovjek dolazi preko jednokratnosti i slobode čovječjeg duha. Zaključak je da "iste stvarnosti i sile, iz kojih postoji povijesnost i historija čovjeka, osiguravaju također nepromjenjive osnove čovjekova bivstva, spoznaju, religiju i ćudorednost. Daleko od toga da se međusobno

407 A. Brunner, *ibid.*, str. 110.

408 A. Brunner, *ibid.*, str. 111. Brunner smatra da i slučaj igra važnu ulogu u historiji. Slučaj za njega nije ontološka kategorija jer u materijalnom nema slučaja nego samo nužnost.

409 A. Brunner, *ibid.*, str. 164.

410 A. Brunner, *ibid.*, str. 170.

ukidaju, jedne druge omogućuju, jer su one strane jedne duhovno-osobne stvarnosti, kojom je čovjek čovjek, a ne životinja."[411]

U posljednjem poglavlju o smislu historije Brunner je tretirao nekoliko filozofskohistorijskih problema, ponajprije problem "kraja historije". S obzirom na njegov osnovni stav o povijesnosti, historičnosti ljudskog bića, svaki kraj ljudskog razvoja značio bi i prestanak, završetak te povijesnosti što je za Brunnera, s pravom, proturječno. Ako se smisao ne nalazi u takvom kraju historije, u čemu on postoji?

Brunner pokušava riješiti to pitanje preko fenomena "priznanja", što svaki čovjek očekuje od drugoga bližnjeg. Ali, polazeći od toga da je čovjek uvijek otuđen i samootuđen, pokazuje da to proizlazi iz nesigurnosti bivstvovanja. Zato ni "priznanje" ne može biti nikad potpuno, pa zato niti smisao života i historije. Jednako tako Marxova pretpostavka da je moguće prevladati i dokinuti samootuđenje jest utopija. Čovjek nije samo dobar, da bi ga samo prilike iskvarile. Kad bi čovjek od postanka bio dobar, ne bi mogle nastati loše situacije i odnosi. Ali za priznanje mora postojati i unutrašnja sloboda i samobivstvo, pa ono može biti potpuno samo od jednoga potpunog samobivstva. A to je i najizravniji put za samoostvarenje.

Taj put je neizrecivo težak, pa čovjek radije nastoji svoje postojanje dokazati time što ovladava vanjskim stvarima, što se sve pojačava i tako veoma otežava priznanje drugog. Jer u hrvanju i borbi za vanjske stvari u njima ima suparnika. "Njih priznati i dati prostor njihovoj samostalnosti, mora izgledati kao samopredaja i samogubitak."[412] Smisao historijskog zbivanja nije biti priznat, nego priznanje. Sve dotle dok čovjek hoće biti priznat od drugih, on je u svojemu samobivstvu ovisan o slobodi i samovolji drugih, on je još uvijek u sebi samom otuđen. U priznanju drugih ta ovisnost više ne postoji. A takvo nesebično priznanje je ljubav. "Ona se time otkriva kao smisao čovjekova postojanja i time također historije."[413]

Tako je historija stalna borba između sebičnosti i nesebične ljubavi. I najveća čovjekova dostignuća nose tragove obiju sila. Pravi smisao svih čovjekovih djela može samo biti da se oblikuje svijet u duhu samobivstva, da omogući slobodu i olakša samoodređenje. "Svijet bi trebao biti sve više pomoć, a ne prepreka. Tome pripadaju kao momenti isto tako građanska sloboda, u koju je Kant stavio smisao historije, kao i uspostava pravih socijalnih odnosa, kako je to Marx vidio. Cijelo bogatstvo ljudsko-duhovnih mogućnosti treba u djelima stajati pred poje-

411 A. Brunner, *ibid.*, str. 176-177.

412 A. Brunner, *ibid.*, str. 189.

413 A. Brunner, *ibid.*, str. 189.

dincem, da bi on svoje vlastite mogućnosti to bolje spoznao i tada ostvario."[414]

To nije proces koji ima kraja, koji može završiti. Uvijek su djelatne i suprotne snage koje zavode čovjeka da stvara ono što je suprotno samoostvarenju. Ako dakle jedan čin ili jedno djelo proširuje prostor mogućega i uklanja prepreke za samobivstvo, ono ispunjava smisao historije. Nesebičnost nije česta u historiji. Ali u njoj, koja ne traži nagradu, dolazi samostalnost i samobivstvo duha najviše do izražaja kao protuteža prirodnoj požudi. Zato je ona na praizvoru duhovne moći, iz koje proizlazi historija. "Više nego i jedno drugo ljudsko djelo proširuje ona prostor slobode i historije."[415] Zato je nesebičan čovjek zaista slobodan čovjek.

Ako se čovjek u svojemu samobivstvu osjeća nošen višom silom, koja potvrđuje to samobivstvo, jer je ona sama ličnost, onda on može prevladati strah i ispuniti priznanje. Zato upućuje "samoostvarenje u svojemu najčišćem obliku preko sebe na područje božanskog. Kad ne bi bilo osobnog boga, sveukupno samoostvarenje bi svakako ostalo ne samo nedovršeno, nego na kraju uvijek privremeno i na kraju uzaludno."[416] Ako postoji osobni bog, "onda smisao historije leži u uvijek mogućem samoostvarenju priznanjem toga Boga..."[417] U priznanju osobnoga boga dovršava se također i biti priznat, što je u ljudskom okružju uvijek osuđeno na nepotpunost. Svojom snagom nijedan čovjek ne može doći do korijena niti vlastite niti tuđe egzistencije i ovladati njima. U tome se nalazi nesigurnost postojanja. Tek u zajednici s bogom čovjek postaje jedno sa svojim vlastitim bivstvom, a time i potpuno samobivstvo. A ta zajednica zahtijeva priznanje boga kao boga, a ono je osobni odnos i nema u sebi ništa prirodnog. Čovjekova duhovnost je druga vrsta trajanja nego što je tjelesni život. Zato i postoji zainteresiranost za historijsko zbivanje. Historija ima dakle i svoj smisao u sebi, ali upućuje stalno preko sebe u transcendenciju. Religiozno nije historiji strano, nego je prava historijska moć. "Jer sve što čovjek čini, proizlazi iz zahtjeva za samobivstvom. A njega u njegovoj potpunosti možemo sada označiti kao ono što zaista jest: spasenje."[418]

Brunnerov teorijski okvir je teološki. Ali je u svojoj analizi čovjekova historijskog postojanja i problema koji iz toga proistječu prihvatio mnoge pozitivne rezultate novije filozofije i filozofije historije, od Hegela i

414 A. Brunner, *ibid.*, str. 190.

415 A. Brunner, *ibid.*, str. 191.

416 A. Brunner, *ibid.*, str. 192.

417 A. Brunner, *ibid.*, str. 192.

418 A. Brunner, *ibid.*, str. 193.

Marxa do Diltheya, Plessnera, Jaspersa, Heideggera i drugih, na više ili manje kritički način. U tom je smislu njegovo djelo bogato filozofskim uvidima u realno historijsko bivstvo i položaj čovjeka u njemu. Međutim, sinopsis njegova sadržajnog djela jednak je u biti svakom onom koji u transcendenciji traži izlaz za čovjekove nedoumice i egzistencijalne probleme. Pokazati najprije kako su svi napori da se shvati čovjeka i njegov smisao postojanja u biti nedovoljni, i da je na kraju religija, kršćanska vjera rješenje zagonetke čovjeka i njegove historije. Ali taj skok iz realno historijskog u transcendentno i apsolutno nije nikad uvjetovan logikom nego samo vjerom.

U Istočnoj Njemačkoj, koja je pripadala istočnom bloku pod dominantnim utjecajem Sovjetskog Saveza, filozofija se nalazila u okvirima marksizma u tadašnjoj staljinističkoj interpretaciji. Ruski udžbenici o dijalektičkom i historijskom materijalizmu bili su okviri sagledavanja filozofske problematike, što ne znači da pojedinci nisu nastojali unijeti i neke nove note u taj jednoobrazni filozofski koncept.

Prvi su na udaru oficijelne kritike bili Bloch i Lukács zbog njihova gledanja i ocjena Hegelove filozofije. U istočnonjemačkom časopisu *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* R. O. Gropp je u broju 1 i 2/1954. objavio opsežnu kritiku njihovih stavova, odričući Hegelovoj filozofiji najviši domet građanske filozofske misli i pokušavajući genezu marksizma izvesti gotovo neposredno iz francuskog materijalizma.

Neposredno nakon toga, isti časopis je objavio diskusiju u vezi s tim spornim pitanjima, u kojoj su se bili okupili A. Cornu, F. Behrens, W. Schubart, E. Albrecht, W. Mönke, J. Schleifstein, H. Seidel, K. Gäbler, J. Höppner, I. Fetscher, J. Kuczynski i najzad sam redaktor časopisa, W. Harich. Diskusija je pokazala da su mnogi znali tom pitanju prilaziti bez predrasuda. Pri tome je posebno bila važna Harichova kritika Staljinovih i Ždanovljevih iskrivljavanja historijskih činjenica. W. Harich je, pod utjecajem Blochove humanističke interpretacije marksizma, pokušao povući i političke konzekvencije, oštro se suprotstavljajući birokratsko-etatističkim odnosima u svojoj zemlji. Sa svojim istomišljenicima W. Jankom, G. Justom, M. Hertwigom, B. Steinbergerom i dr. zahtijevao je ponajprije oslobađanje od staljinizma i ostvarivanje posebnoga njemačkog puta u socijalizam koji bi odgovarao razvijenijoj zemlji kao što je Njemačka. Zato se iskustva Sovjetskog Saveza prema njegovu mišljenju ne mogu primjenjivati na njemačke prilike; dapače, i u internim relacijama sovjetsko rukovodstvo je kočnica za normalan razvoj socijalizma. I zato, dok je SSSR bio progresivan 1945. u odnosu prema narodnim demokracijama, bio je ujedno reakcionaran jer je nametnuo svoj model socijalizma koji je samo kočnica svestranijemu razvoju socijalizma u tim zemljama. Od toga i potječu nedemokratske i upravo

fašističke metode SSSR-a u vezi s mnogim suvremenim procesima: u Jugoslaviji, Poljskoj, Mađarskoj itd.

Prema Harichu partiju bi trebalo iznutra reformirati, a za to je potrebno uzeti u obzir iskustva Trockoga, Buharina, R. Luxemburg, donekle K. Kautskog, F. Sternberga, a od zemalja Jugoslavije, Poljske, Kine i dr. Nadalje, treba partiju izgraditi na stvarnim principima demokratskog centralizma kako su ih shvaćali Marx i Lenjin i isključiti staljiniste iz partije. U zemlji posvetiti pitanju standarda više pažnje, prestati s prisilnom kolektivizacijom i razvijati radničke savjete kao što čine jugoslavenski komunisti.

Sasvim je razumljivo da je Harich sa svojom grupom, imajući pred očima Marxovu viziju demokratskog socijalizma, društva koje će u pogledu ekonomskih i društvenih sloboda biti superiornije kapitalizmu, zahtijevao upravo takve slobode. Nema sumnje da je Harich sa svojim drugovima pružao platformu koja je kudikamo više odgovarala duhu marksizma i demokratskim tradicijama njemačkoga marksističkog pokreta. U tom svojemu iskrenom htijenju previdjeli su samo jednu malenkost: da je tadašnja njemačka stvarnost bila pod direktnim utjecajem države koja nije realizirala Marxov koncept socijalizma nego Staljinov i da su Ulbricht i njegova partijska grupa ne samo tu stvarnost priznavali nego i mislili u njezinu duhu. Zato je i epilog bio za tadašnju situaciju jedino mogući: nasilni prekid rasprave i sudska osuda smionoga kritičara. Socijalna stvarnost "socijalističkog tabora" nije još omogućavala ni takvu kritiku koja bi po svojemu smislu bila adekvatna Hegelovoj "konzervativnoj" kritici tadašnjega poretka.

U istom tom razdoblju vodila se i rasprava o nekim strukturalnim problemima socijalizma pri čemu su F. Behrens, A. Benary i još poneki marksisti zastupali tezu o odumiranju države time što je država trebala gubiti pojedine funkcije, prvenstveno u privrednoj domeni i na kulturnom području. Ideja o decentralizaciji, upozoravanje na opasnost od birokratskoga državnog monopola kao i na potrebu podruštvljenja proizvodnih snaga i upravljanja jačom participacijom radnih ljudi u tim procesima, bila je jasno naglašena u tim raspravama. Jednako tako su zahtijevali egzaktne empirijske analize ekonomskih i društvenih procesa, što je izravno bilo usmjereno protiv ideologizma "marksističke" društvene koncepcije koja je bila izgrađena u staljinizmu. Sve je to odudaralo od birokratskog i sve više i tehnokratskoga koncepta vodećih partijskih snaga koje su početkom 1958. administrativno obustavile raspravu podijelivši razne kazne njezinim protagonistima.

S obzirom na ovakvu situaciju i skučene mogućnosti teorijske rasprave nije čudno da se najveći broj filozofskih napisa odnosio na obranu klasičnih marksističkih stavova, razradu marksističke dijalektike,

kritike građanske filozofije itd. Shvaćajući marksizam u jednom skučenom obliku, i zapostavljajući njegovu kritičku i humanističku dimenziju, na udaru su bili ne samo filozofski predstavnici građanskog društva nego i svi oni marksisti koji su prilazili Marxu i novijoj građanskoj filozofiji s drugih, stvaralačkijih i nedogmatskih pozicija. Svi su oni bili proglašavani "revizionistima" pa je normalan dijalog, toliko potreban znanosti i filozofiji, bio gotovo onemogućen.

U tadašnjem Istočnom Berlinu godine 1958. objavljen je zbornik *Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, što ga je uredio Robert Schulz. U njemu su J. H. Horn, H. Ley, B. Kaufhold, H. Engelsmann i G. Heyden pisali o vladajućoj građanskoj filozofiji religije, o čovjekovoj ljudskosti (kritika J. Hommesova djela *Der technische Eros*), o Nietzscheovoj recepciji u zapadnonjemačkoj filozofiji nakon rata, o suštini i mitosu rata, o teorijama W. Pichta i W. Künnetha i o kritici geopolitičkih ekspanzionističkih teorija njemačkog imperijalizma.

Sam urednik objavio je raspravu *Über den Sinn geschichtlichen Daseins*, te je potrebno ukratko je prikazati.

Odmah na početku Schulz smatra da živimo u epohi temeljnih i krupnih historijskih prevrata. Ekonomski i socijalni odnosi koji su izgledali vječni i neoborivi, propali su. Za mnoge ljude, osobito u fašističkoj Njemačkoj, Drugi svjetski rat srušio je temeljne ciljeve njihova života. Rezultati historijskog razvitka su sasvim drukčiji nego što su se oni nadali.

Mnogi su nakon rata imali nadu da će se socijalizam brzo razviti u Njemačkoj pa i cijeloj Europi. Ali su ostali rezignirani kada su vidjeli ponovno oživljavanje njemačkog imperijalizma i militarizma i novih ratnih opasnosti. Iz svih tih zbivanja ljudi su zaključivali da nema više nikakva smisla borba za bolji život i da nema smisla niti ta borba niti sama historija. Takvo raspoloženje bio je dovoljan temelj i razlog da nastanu različite filozofske interpretacije o historiji koja nema smisla, o kaosu u historiji itd. Oni su predlagali bijeg od politike, ograničavanje na svoj stručni rad i obiteljski život ili bijeg u svoju unutrašnjost.

Drugi su opet sve to objašnjavali na tradicionalno religijski način, da je sve to djelo Boga ili drugih nekih iracionalnih sila. U historiji se ostvaruje Božji plan, njegove namjere su nedokučive te se smisao zbivanja racionalno ne može shvatiti i objasniti. Nastaju mnoga djela, rasprave i članci iz pera građanskih filozofa historije, sociologa i teologa na temu: smisao historije.

Nakon ovih uvodnih riječi i ocrtavanja situacije, koja po njemu dovoljno objašnjava idejnu situaciju na Istoku i na Zapadu, Schulz je izvrgnuo oštroj kritici gotovo sve pokušaje zapadnih filozofa, sociologa

i teologa u pokušajima da odgovore na pitanje smisla historijskog postojanja, koje je, međutim, staro gotovo kao i sama filozofija.

Schulz, citirajući A. Wenzela, koji je u jednom predavanju 1940., a objavljenom 1946. (*Die sechs Typen von Sinndeutungen in der Geschichte*), tih šest tipova uglavnom sveo na dva glavna tipa – optimističke i pesimističke, te daje kritiku većine građanskih filozofa posljednja dva stoljeća, smatrajući da je većina zastupala historijski pesimizam. Jedino su pozitivnu ocjenu dobili veliki njemački klasični filozofi s humanistom Herderom, Lessingom, Kantom i Hegelom dok su gotovo svi građanski filozofi našega stoljeća doživjeli jednostranu kritiku, čak i takvi mislioci kao što su bili Th. Litt, A. Weber, K. Jaspers, H. Rickert, H. Heimsoeth i mnogi drugi. Nakon kritičkih odbacivanja svih tih razmišljanja građanskih filozofa Zapada, uglavnom njemačkih, Schulz je zaključio: "Kratki pregled različitih suvremenih građanskih shvaćanja o pitanju smisla postojanja i historije jasno pokazuje veliku razliku odnosno nazadak u odnosu prema historijskooptimističnim tumačenjima smisla građanskog prosvjetiteljstva. Tada su humanistički odgovori na pitanje o smislu postojanja i apeli za ispunjenje smisla dali ljudima nadu i snagu u borbi za napredak. Danas, naprotiv, fatalistička, agnostička i pesimistička građanska shvaćanja dezorijentiraju ljude i zaustavljaju povijesnotvornu i smislenu akciju narodnih masa. A to je upravo zadatak koji je vladajuća buržoazija dala tim građanskim ideolozima. Ideološka borba zahtijeva da se dokaže tu socijalnu funkciju i u vezi s pitanjem smisla."[419]

Tu ideološku borbu vidi Schulz ne samo u marksističkoj koncepciji historije nego i u stavovima i direktivama pojedinih partijskih kongresa. Tako je za Schulza na XX. kongresu KP Sovjetskog Saveza Suslov pokazao historijski smisao današnje borbe i pravce današnjega historijskog razvoja. "Velike realne perspektive jedne već započete epohe mira i blagostanja čovječanstva u socijalizmu i komunizmu omogućuju radnim ljudima smisleno oblikovanje njihova života."[420]

Nakon toga, Schulz daje svoja rješenja ovoga pitanja na temelju vlastitoga shvaćanja historijskog materijalizma koji utvrđuje zakone historije i nužnost historijskog razvoja i napredovanja. Sve pozitivne ideje današnjeg svijeta realiziraju se tako u socijalističkom društvu koje on identificira sa sovjetskim blokom. Mir, blagostanje i sloboda bitna su obilježja koja se ostvaruju u socijalizmu. Zakonomjerni razvoj histo-

419 Robert Schulz, Über den Sinn geschichtlichen Daseins, u zborniku: *Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1958., str. 35.

420 R. Schulz, *ibid.*, str. 13.

rije, današnji stupanj razvoja proizvodnih snaga, materijalnih i duhovnih, mogućnost iskorištavanja prirodnih bogatstava, kao i spoznaja zakona i sila te razvoj radničke klase, bitni su uvjeti i pretpostavke da mogućnost postane stvarnost. "Nova, humanistička epoha čovječanstva postaje realitet u socijalističkom svijetu koji se stalno razvija."[421]

Međutim, taj naš cilj, socijalizam i besklasno društvo, "nisu *kraj* historije ili 'kraj vremena'. Historijski proces ide nezadrživo dalje i, zapravo, ovostrano. Niti fizikalni biološki procesi na zemlji niti naše znanje o zbivanjima u makrokozmosu daju zasnovana uporišta za onu spekulaciju o, u dogledno vrijeme, propasti zemlje ili čovječanstva. Pod ciljem historije ne razumijem nikakav 'krajnji cilj', koji ne dopušta nikakav daljnji razvitak."[422]

U ovom pitanju oko cilja i svrhe historije, o čemu će još biti dosta riječi kad se budemo susreli s problem "posthistorije", Schulz je zastupao dosljedno marksistički stav, koji je za svakog dijalektičkoga mislioca po sebi jasan.

Po njegovu su mišljenju znanstvenom socijalizmu i komunizmu strane spekulacije o nekim projekcijama za najdalju budućnost. Marx i Engels su otkrili opće zakonitosti i principe za obaranje kapitalizma i uspostavu socijalizma i komunizma. Zato su razmišljanja o epohama koje će doći nakon komunizma neodređena i spekulativna. "Naša dijalektičko-materijalistička filozofija daje pravo shvaćanju da se, isto tako kao i u prirodi, i u društvu razvoj ne zaustavlja, nego ide dalje."[423]

Socijalizam i komunizam kao cilj naše epohe moraju se izboriti. Fatalizam i kvijetizam nemaju mjesta u marksističkom pogledu na svijet. A kada mi odbacujemo objektivni smisao historije, ne znači da život i zbivanje oko nas smatramo besmislenim. Čovječanstvo naše epohe je na temelju zakonomjernog razvoja stavljeno pred zadatak da sruši kapitalistički poredak i izgradi socijalistički. U sudjelovanju u borbi za dostignuće toga cilja vidimo, pisao je Schulz, smisao našega života i stvaranja. Postoje dakle ciljevi i vrijednosti za individualni život, za historijsko djelovanje cijelih slojeva i klasa ili naroda, ali ne i za cjelokupnu historiju čovječanstva. "Mi ograničavamo kategoriju smisla na određeno ljudsko djelovanje koje slijedi određene svrhe i ciljeve određenih epoha."[424]

Bez obzira na tisućljetna tlačenja i podčinjavanja, zaključivao je Schulz ova svoja razmatranja, čovječanstvo sve više dolazi do svijesti o

421 R. Schulz, *ibid.*, str. 44.

422 R. Schulz, *ibid.*, str. 44.

423 R. Schulz, *ibid.*, str. 45.

424 R. Schulz, *ibid.*, str. 46.

socijalizmu kao rješenju svih tih problema. Kao uzor toga rješavanja Schulz navodi Sovjetski Savez (gdje su već bili, kako znamo, proklamirali da ulaze u komunizam!), njegovu Istočnu Njemačku i ostale zemlje istočnog bloka u kojima, po njegovu mišljenju, socijalizam snažno napreduje i postaje uzor ostalim zemljama svijeta. Upravljanje privredom, državna moć i politika u socijalizmu, po njegovu mišljenju u navedenim zemljama, nisu neprijateljski nego su u rukama radnih ljudi. Oni preko svojih zastupnika i komisija imaju političku moć. Masovna inicijativa u socijalističkim zemljama u borbi za izvršenje planova pokazuje čvrstu nadu, optimizam i životnu radost radnih ljudi. "Oni znadu", završio je Schulz svoj pledoaje za socijalizam, "mi ćemo to ostvariti, budućnost je naša. Naš život ima smisla. Kao što je Gorki pisao 'sjajan je poziv biti čovjek na zemlji'."[425]

Mislim da je Schulz dosta uspješno interpretirao Marxovu i Engelsovu humanističku misao, iako samo u najopćenitijim obrisima. Njegova interpretacija Marxova shvaćanja historije, međutim, suviše je deterministička i jednostrana. A što se tiče njegovih gledanja, kao i velikog dijela tamošnje inteligencije, da se sve te humanističke pretpostavke već ostvaruju u njihovim sistemima koje proglašuju socijalističkim pa i počecima komunizma – bila je velika zabluda koja je i dovela do kraha tih sistema. Oni svojim ideologiziranim mišljenjem nisu mogli shvatiti da se socijalizam ne može izgrađivati ako nisu dostignute niti neke važne vrednote građanskoga društva. Kulturna i politička demokracija, sloboda mišljenja i slobodni sindikati jesu historijska dostignuća bez kojih je svaka rasprava o nekom novom postgrađanskom društvu bespredmetna i promašena. A da ne govorimo i o ekonomskoj demokraciji koja nije niti u građanskom društvu postignuta, iako se i tu naziru neki slabašni počeci. Ali, u historiji ništa ne nastaje odjednom u svojemu izgrađenom obliku. Tako je i za društvo nove globalne demokracije (dakle ne samo političke i kulturne) potrebno još mnogo toga, a posebno vremena, svijesti, kulture i napora, da bi postalo historijska stvarnost.

U takvim okolnostima, na području filozofije historije objavio je 1962. godine H. Hörz *Der Dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft*. Hörz je bio profesor filozofije (prvenstveno dijalektičkog materijalizma) i modernih prirodnih znanosti na Sveučilištu Humboldt u Berlinu.

Svoj temeljni stav i zadatak Hörz je izrazio u predgovoru četvrtom izdanju svojega djela: "Marksističko-lenjinistička filozofska interpretacija posebnih znanosti zahtijeva jasnoću o temeljnim filozofskim koncepcijama i stavovima. To vrijedi prije svega za dijalektički deter-

425 R. Schulz, *ibid.*, str. 62.

minizam, jer je on stalno, iz marksizmu neprijateljskih objeda, izložen napadima koji počivaju na nerazumijevanju. Pri tome se radi o podmetanju da dijalektičko-determinističko shvaćanje negira slobodu čovjeka, isto tako i o jednostranom prikazivanju da su determinizam i moderna fizika nespojivi. Ne može se dijalektičkom determinizmu podmetati mehaničko-deterministička koncepcija, a da se ne iskrive rezultati istraživanja klasika marksizma-lenjinizma."[426]

Hörz ponajviše raspravlja o determinizmu u znanosti, klasičnom (mehaničkom) determinizmu i dijalektičkom determinizmu Marxa, Engelsa i Lenjina. Razmatra pojmove zakona, kauzaliteta, uzajamnog djelovanja, dinamičkih i statističkih zakona, mogućnosti i stvarnosti, nužnosti i slučajnosti, determinizma i slobode. Uglavnom sve zasniva na mišljenjima Marxa, Engelsa i Lenjina te cijelo izlaganje politizira, na tada uobičajeni način, citirajući mišljenja i nekih političkih rukovodilaca i odluke partijskih kongresa.

Osnovni Hörzovi stavovi u vezi s determinizmom u prirodi i historiji jesu: 1. da su za shvaćanje i objašnjenje određenosti stvari, pojava i procesa dovoljni prirodni uzroci; 2. svijet prirode je determiniran ne samo mehaničkim zakonima i uzrocima nego i statističkim zakonima, kategorijama mogućnosti i slučaja, vjerojatnosti itd.; 3. zato su neka shvaćanja da rezultati moderne fizike govore protiv dijalektičkog determinizma, a za indeterminizam – pogrešna; 4. historijom vladaju zakoni, ali i sloboda. Sloboda se sastoji ponajprije u spoznaji nužnosti što je ujedno i pretpostavka za mogućnost predviđanja društvenih procesa. "Dijalektički determinizam", pisao je Hörz u svojim zaključnim razmatranjima, "također može objasniti odnos determinizma i slobode i pokazati koja su predviđanja moguća. On određuje djelatnosti čovjeka kao najvažnijeg faktora za ostvarenje društvenih zakona. Čovjekovo društvo s djelovanjima pojedinog čovjeka samo je uvjet za historijsku nužnost. Čovjek djeluje slobodno, kad je spoznao historijske zakonomjernosti i pomogao im da se probiju. On je u stanju spoznati te zakonomjernosti i time predviđati budućnost. Mi smo dakle pristalice historijskog determinizma koji, dijalektički shvaćen, priznaje čovjeka kao stvaraoca svoje historije u ovisnosti o objektivnim zakonima i uvjetima."[427]

Hörzov pokušaj da odgovori na složene probleme determinizma, posebno historijskog, ne razlikuje se u mnogo čemu od službenih filozofskih stavova u tadašnjem staljinizmu. Ako zastupa dijalektička gledanja marksističkih klasika, stvar je u velikoj mjeri prihvatljiva. Ali ostaje

426 H. Hörz, *Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft*, Berlin, 1974., str. 5.

427 H. Hörz, *ibid.*, str. 292.

li samo na tim mišljenjima, potpuno je neprihvatljivo. Na primjer, da je sloboda spoznata nužnost, jest djelomice točno, ali je i nedovoljno.

Jednako tako je karakteristična velika politiziranost i njegovih filozofskih razmatranja i stavova, što vodi također do dogmatizma. Ako se npr. suvremena građanska filozofija, pa i marksistička, koja je kritička prema dostignućima u istočnom taboru, proglašava da je u službi imperijalizma, Hörz piše da "filozofija u službi imperijalizma postavlja zato uvijek sljedeće alternative: ili su djelovanja predodređena, ili djelovanja uopće nisu determinirana. Prihvaćanje obaju shvaćanja služi opravdanju imperijalističke politike."[428] Isto tako da je sloboda bila lozinka mnogih revolucionarnih pokreta, ali da tek radnička klasa, pod vodstvom marksističko-lenjinističke partije teoretski pokazuje put k slobodi; da je pobjeda socijalističke Oktobarske revolucije u Rusiji početak prijelaza od carstva nužnosti u carstvo slobode. "Zato je i u DDR-u riječ o daljnjem razvitku socijalizma, i mi možemo ponosno ustvrditi, da smo postavili temelje za razvoj društvene i osobne slobode itd."[429] I ovom prilikom se pokazalo da je sjena politike nad filozofijom i kulturom uvijek zatamnila ta područja ljudskog stvaralaštva.

Među poznatijim filozofima u Istočnoj Njemačkoj bio je filozof *Georg Klaus* (1912.–1974.) koji je s Hansom Schulzom objavio djelo *Sinn, Gesetz und Fortschritt in der Geschichte* (1967.). Uz neke iznimke, i ono je bilo također opterećeno navedenim ideološkim balastom, pogotovo kad se, po ruskim primjeru, pokušavalo mišljenja političkih rukovodilaca i stavove pojedinih partijskih kongresa uzimati kao argumente za ispravnost određenih teorijskih stajališta. I za njega je buržoaska filozofija reakcionarna, a marksističko-lenjinistička napredna, te se u prvoj samo ponekad nađe i neko "racionalno zrno". Nije potrebno kritički se zaustavljati na svim tim tezama i stajalištima, kao ni njegovim i njima zajedničkim stavovima da je marksizam filozofija radničke klase, da je u tim zemljama već izgrađen socijalizam itd. Navest ću samo neka mišljenja koja nisu nepoznata u filozofiji 19. i 20. stoljeća, iako su mišljenja bila često i veoma različita.

U vezi s problematikom slobode, koja je u Klausa nedovoljno koncipirana, ipak je konzekventno dijalektički zaključivao da nema slobode u apsolutnom smislu, tj. da nema nikakve slobode koja bi zauvijek riješila probleme ljudske egzistencije. Klaus također postavlja pitanje razvitka i napredovanja historije. Je li taj napredak usmjerenje prema nekomu određenom cilju, ako pod ciljem mislimo na nešto konačno,

428 H. Hörz, *ibid.*, str. 33.

429 H. Hörz, *ibid.*, str. 215.

dovršeno? "To pitanje", odgovara Klaus, "mora dobiti odlučan negativni odgovor, ako se pod ciljem misli na nešto konačno, posljednje i ako se treba društveni napredak objasniti sa stajališta takvoga 'konačnog cilja'. Takva shvaćanja počivaju na kraju na religioznim koncepcijama ili moraju takvima voditi."[430] To, međutim, ne znači da svaki pojedini društveni proces nije usmjeren prema nekom cilju. Tu spada i onaj razvitak koji vodi sve većoj kontroli prirodnih sila od strane čovjeka. Jednako tako u socijalizmu i komunizmu čovjek svoje djelovanje usmjerava prema jednomu svjesnom cilju što ga ima ili ga dobiva iz spoznaje i poznavanja objektivnih historijskih zakona i razvojnih tendencija. "Naravno, on ne postavlja nikakve *konačne* ciljeve, nego uvijek samo takve koji utvrđuju pravac sljedećih razvojnih tendencija."[431] Nikakvo planiranje ne može predvidjeti, po Klausovu mišljenju, razvitak historije niti za stotinjak godina unaprijed.

Klaus je mnogo radio na logičkoj problematici i kibernetici te je u vezi s tom problematikom njegov zaključak da nas "kibernetika uči da su organski, biološki i društveni sistemi dinamični samoregulirajući i samoorganizirajući sistemi, koji se stalno optimiraju bez natprirodnih uzroka, samo razračunavanjem s okolnim svijetom."[432]

Među interesantnije mislioce u tadašnjoj Istočnoj Njemačkoj možemo ubrojiti *Petera Bollhagena* (r. 1929.) koji je djelovao na Sveučilištu Humboldt u Berlinu. Kao sociolog, Bollhagen je posvetio dva djela problemima historije: *Soziologie und Geschichte* (1966.) u kojemu je historijski materijalizam tretirao kao marksističku sociologiju. To je bilo razdoblje kada se sociologija tretirala kao buržoaska nauka, pa se i njezina problematika pokušavala iscrpiti razradom historijskog materijalizma.

Problematici društvenih zakona kao historijskih zakona, što je uže povezano s filozofskohistorijskom problematikom, Bollhagen je posvetio drugo djelo, *Gesetzmässigkeit und Gesellschaft* (1967.). Smatra da nije dovoljno shvatiti mnogostranu problematiku o zakonitosti u društvu samo jedinstvom pojedinih znanosti o društvu s marksističko-lenjinističkom filozofijom, dijalektičkim i historijskim materijalizmom, nego da i unutar filozofske teorije postoje mnogi aspekti, gnoseološki, logički, metodološki, aksiološki, historijski itd. "Sve one zajedno čine ujedno jedinstvenu teoriju društvenog zakona, zakonomjernosti društvenog

---

430 Georg Klaus i Hans Schulze, *Sinn, Gesetz und Fortschritt in der Geschichte*, Berlin, 1967., str. 152.

431 G. Klaus i H. Schulze, *ibid.*, str. 161.

432 G. Klaus i H. Schulze, *ibid.*, str. 237.

razvitka, što pripada u temeljne sastavne dijelove historijskog materijalizma."[433]

Bollhagen smatra da je, među ostalim, jedan od najvažnijih problema logičko-historijska struktura zakona i zakonomjernosti u društvu. Problem jedinstva logičkog i historijskog je pri tome u središtu pažnje. U tom istraživanju logičkih i historijskih formi društvenih zakona riječ je o dvjema različitim formama sistemskih odnosa: "apstraktno-općoj i konkretno-općoj (i ujedno konkretno-historijskoj), od kojih je druga viša i u sebi sadržava prvu kao nužni moment".[434]

Razmatrajući najprije problematiku društvenog zakona kao historijskog zakona, naglašava da to nije za marksizam-lenjinizam samo pitanje teorijske kontemplacije nego da na njihovoj spoznaji počiva revolucionarna, preobražavalačka praksa i klasna borba u socijalističkoj revoluciji i komunističkoj izgradnji. Pri tome se, što je tada bilo obvezno, citiraju radovi od Staljina do posljednjih partijskih kongresa i referata W. Ulbrichta u kojemu on naglašava da je bitno razvijati socijalističku svijest ljudi kako bi oni mogli iskoristiti ekonomske zakone socijalizma u svojoj djelatnosti.

To su bili obvezni tributi tadašnjih istočnoeuropskih teoretičara koji često nisu išli dalje od razrade tih partijskih stavova i zaključaka. Bollhagen je, međutim, bio samostalniji mislilac, pa je išao i mnogo dalje u analizi te problematike. S obzirom na to da se radi o spoznajnoteoretskoj problematici, spoznaji određenih zakona historije, Bollhagen polazi od temeljnoga marksističkog stava, koji u tim zemljama nije bio još shvaćen u punom značenju i važnosti, a to je problem prakse. "Osnova čovjekova postojanja, društvenog bivstva je praktična djelatnost ljudi, a ponajprije radna djelatnost. Ona je ujedno neposredno jedinstvo materijalnih i idealnih, objektivnih i subjektivnih momenata u životnom procesu društva."[435]

Ljudi, dakle, u svojemu životnom procesu ne samo mijenjaju prirodu nego i stvaraju svoje odnose, svoja shvaćanja o tim odnosima, kategorije, zakone itd. Sve to ne može dakle imati apsolutni karakter, jer su historijski, prolazni proizvodi. Društveni zakoni dakle "ne postoje prije i neovisno o društvenoj djelatnosti. Oni su sami rezultat tih djelatnosti i budući da ta djelatnost ima historijski karakter, i *društveni zakoni sami imaju historijski karakter*."[436] Društveni zakoni su stoga i pretpostavka i produkt čovjekove djelatnosti.

---

433 Peter Bollhagen, *Gesetzmässigkeit und Gesellschaft*, Berlin, 1967., str. 9.

434 P. Bollhagen, *ibid.*, str. 16.

435 P. Bollhagen, *ibid.*, str. 25.

436 P. Bollhagen, *ibid.*, str. 27.

Zadržat ćemo se, zaključuje Bollhagen, na dvjema specifičnostima: prvo, ovaj društveni proces ne odvija se neovisno o zakonomjernim privrednim procesima, nego u jedinstvu s njima. Drugo, on se zbiva i kao prirodnohistorijski proces i kao aktivna, svrhovita i preobražavalačka djelatnost ljudi. Raspravljajući ukratko pitanje o prirodnim i društvenim zakonima, Bollhagen zaključuje: prvo, društveni zakoni su kao i prirodni jedinstvo kvantitativnih i kvalitativnih momenata i drugo, i jedni i drugi određuju sistematske sveze.

Razmatrajući dalje probleme historijskog karaktera društvenih zakona, Bollhagen naglašava da stav o društvenim zakonima kao posljedicama društvene djelatnosti ne znači da pojedinac, socijalne grupe ili klase stvaraju neposredno zakone. "Neposredno oni proizvode uvijek samo određene konkretne pojavne oblike zakona, i isto tako započinju oni u svojoj djelatnosti neposredno uvijek od određenih konkretnih pojavnih oblika određenih zakona."[437]

Društveni zakoni, bez obzira na to proizvode li se spontano ili svjesno, proizvod su i pretpostavka ljudske djelatnosti ali ne direktno, neposredno, nego preko mnogih posrednih članova. Iz toga slijedi da se "ljudi u svojoj praktičkoj djelatnosti bitno moraju nastaviti na konkretno-historijske pojavne oblike zakona i rezultati njihove djelatnosti opet su takvi konkretno-historijski pojavni oblici zakona".[438]

U daljnjoj analizi Bollhagen upućuje na to da su društveni zakoni promjenjivi i razvojni jer slijede kretanje i promjene njegovih strukturnih elemenata. Budući da društveni zakoni slijede proturječja svojih struktura, zato je *"društveni zakon bitni, unutrašnje proturječni društveni odnos"*.[439] Daljnji moment u tom razmatranju je činjenica historijske mijene društvenih zakona. Bollhagen to formulira na taj način da ljudi u svojemu životnom procesu i djelatnosti nemaju društvene zakone kao pretpostavke nego da oni proizvode i uvjete za dokidanje tih zakona pomoću drugih zakona, tj. uvjete za promjenu društvenih zakona. Sve su ovo za Bollhagena dokazi ispravnosti materijalističkoga shvaćanja i tumačenja društvenih procesa.

Nakon ovih, po njegovim riječima, nedifrenciranih razmatranja društvenih zakona, prelazi na diferencirano istraživanje različitih logičkih tipova društvenih zakona. Najprije napominje da je u marksističkoj literaturi slovački filozof Vojteh Filkorn pokušao uputiti na logičke tipove društvenih zakona: zakon klasifikacije, zakon relacije, zakon uzročnosti i dijalektički zakon.

437 P. Bollhagen, *ibid.*, str. 43.
438 P. Bollhagen, *ibid.*, str. 44.
439 P. Bollhagen, *ibid.*, str. 52.

Bollhagen smatra da je zakon kauzaliteta najjednostavniji oblik društvenog zakona. Taj tip zakona vrijedi u objašnjavanju djelomičnih društvenih procesa tako da je on već nedostatan kad je u pitanju objašnjenje kompleksnih procesa kao što su revolucije. Razlikujući linearni kauzalitet od nelinearnog, Bollhagen smatra da ovaj drugi igra ulogu kao moment historijskih genetsko-strukturalnih zakona. Dalje navodi funkcionalno-strukturne zakone o kojima se u to vrijeme mnogo raspravljalo, posebno u funkcionalističkoj školi u kulturnoj antropologiji. Odatle se to prenijelo u sociologiju te se razvilo u funkcionalističku ili strukturno-funkcionalističku školu sociologije, s glavnim predstavnikom Talcottom Parsonsom.

Bollhagen razlikuje dva tipa funkcionalno-strukturnih zakona društva: zakone ravnoteže i zakone konflikta. Oni nisu apsolutno odvojeni nego zajedno čine jedinstvenu grupu funkcionalno-strukturnih društvenih zakona. Njegova razmatranja kako ti zakoni djeluju u kapitalizmu i socijalizmu, možemo izostaviti.

Nadalje, navodi postojanje genetskih zakona u kojima su dane bitne karakteristike društvenih zakona, osobito njihov razvojni karakter. U njima je dana također ona bitna specifičnost koja društvene zakone razlikuje od prirodnih.

Kao prvi tip genetskih zakona Bollhagen navodi kauzalno-genetski društveni zakon. "Bitno za kvalitativnu razliku kauzalno-genetskog zakona od nižih oblika kauzalnog zakona i od prijelaznih oblika između obaju jest činjenica da se u tomu višem, neposredno dijalektičkom obliku kauzalnog zakona uzrok i posljedica više ne pojavljuju kao fiksirano suprotstavljeni, nego da je taj zakon, kad je jednom nastao, isto tako uzrok samoga sebe i istodobno posljedica samoga sebe."[440]

Daljnji oblik genetskog zakona je strukturno-genetski zakon. Dok se u kauzalno-genetskom zakonu struktura historijskog procesa pojavljuje kao vanjska, u strukturno-genetskom je ona njemu imanentna. Time ovaj zakon ima mnoga svojstva koja su u izvjesnom smislu analogna svojstvima funkcionalno-strukturnih zakona. Ali ta svojstva u ovom slučaju dolaze u novim svezama, s novim kvalitetama i tako određuju druge odnose između objektivnih i subjektivnih faktora.

Treći oblik je genetsko-strukturni zakon. Posebnost tih zakona je u tome što sadrže bogatstvo historijskih oblikovnih određenja neposredno u sebi, što nije slučaj sa strukturno-genetskim zakonima. Nadalje, ovi zakoni djeluju u biti u grupama, dakle uvijek u novim kombinacijama i isprepletenostima. Zbog toga tokom historijskog razvoja stalno nastaju novi genetsko-strukturni zakoni.

440 P. Bollhagen, *ibid.*, str. 115.

Četvrto, pri formiranju i razvoju genetsko-strukturnih zakona imamo u koncentriranom obliku nastajanje novih historijskih zakona na temelju stvaralačke djelatnosti subjektivnih faktora društvenog razvitka. I peto, konkretno-historijski karakter odnosa subjektivnih i objektivnih faktora, koji je određujući za formiranje i razvoj genetsko-strukturnih zakona, uvjetuje da oni u tom smislu ne djeluju kao zakoni tendencije nego su nedvosmisleno određeni.

Daljnje poglavlje je Bollhagen posvetio historijskim oblicima društvenih zakona; pokušao je prikazati djelovanje navedenih zakona u pretkapitalističkim društvenim formacijama, u postvarenim društvenima odnosima kapitalističke društvene formacije, te u svjesnoj historijskoj formi koja je adekvatna suština društvenog zakona. Ovaj posljednji odjeljak dijeli se na dio u kojemu raspravlja o nerazvijenom obliku svjesne historijske forme društvenih zakona u predsocijalističkim revolucijama i dio o razvijenom obliku svjesne historijske forme u socijalizmu koja je adekvatna suštini historijskog razvitka.

Na kraju Bollhagen tretira pitanje sistema društvenih zakona i njegovo historijsko kretanje i razvoj. Najprije se zaustavlja na problemu općih i specifičnih društvenih zakona. Opće društvene zakone dijeli na apstraktno opće i konkretno opće. Apstraktni opći zakoni su oni čija bitna obilježja postoje u svakoj društvenoj pojavi i svakomu drugom historijskom zakonu. A konkretno-opći zakon čini nužnu vezu između totaliteta konkretno-historijskog momenta određenoga društvenog cjelovitog procesa. Razlika među njima nije međutim apsolutna. Na određenim točkama oni mogu prelaziti jedni u druge. Razmatrajući odnos jednih prema drugima Bollhagen misli da je spoznaja tog odnosa veoma važna za društvenu praksu, pogotovo u socijalizmu. Dalje raspravlja Bollhagen o kvantitativnim i kvalitativnim društvenim zakonima, pri čemu naglašava da nipošto nisu svi statistički zakoni empirijski zakoni niti samo kvantitativni zakoni. Jednako se tako dinamički zakoni ne mogu reducirati samo na kvalitativne.[441]

Ovladavanje svim tim zakonima za Bollhagena je pretpostavka uspješne izgradnje novoga socijalističkog društva. Nema sumnje da je koristan teorijski posao analiza historijske zakonitosti, raznovrsnih historijskih zakona, koji se međutim s obzirom na čovjekovu praksu, čovjekov često nepredvidljiv angažman, sasvim specifično i različito očituju, a često i tim angažmanom ograničavaju ili čak potiru. U Bollhagenovim izlaganjima, koja imaju dosta originalnoga, ali i formalizma, što se vidi i po tome da je, uza svu svijest o historijskim zakonima društva, a posebno socijalizma, taj "socijalizam" zakonito sišao s historijske pozor-

441 O ovim pitanjima vidi P. Bollhagen, *ibid.*, str. 237-271.

nice (privremeno ili ne, drugo je pitanje), a da taj "zakon" uopće nije bio u vidokrugu ni Bollhagena ni teoretičara istočnoga bloka.

Među djelima koja obrađuju pojedine teme filozofije historije navest ću nekoliko najvažnijih. *Richard Schaeffler* (r. 1926.) objavio je 1963. godine *Die Struktur der Geschichte*. Najveći dio je posvećen analizi ontološkog problema vremena od Zenona iz Eleje, Platona, Aristotela, Plotina i Augustina do Kanta i Heideggera. Pišući i pod Heideggerovim utjecajem, Schaeffler je, raspravljajući o problemu slobode, došao do zaključka da je sloboda, barem po mogućnosti, spojiva s vremenosti (Zeitlichkeit), dapače da se mora i označiti kao savršeni način vremenitosti. Jednako tako nadindividualna sveza vremena ne zatvara historijske mijene situacija. Individualna vremenitost i nadindividualno vrijeme sami po sebi upućuju na slobodu i historiju.

Iz toga nastaje pitanje mogu li se iz tih uvida dobiti novi izričaji o obliku univerzalnog vremena. "Mi nazivamo univerzalnim vremenom vremensku svezu univerzalnog zbivanja. To isto zbivanje, ako na njegovu oblikovanju neposredno sudjeluje personalna sloboda, nazivamo poviješću."[442]

Ta sloboda bivstva i djelovanja pokazuje najprije da je pitanje o strukturi historijskog vremena bilo opravdano, jer ta sloboda konstituira novi način vremenskog bivstvovanja. On je s obzirom na mnoštvo mogućih tipova samobivstva i bivstva u vremenu, bogatiji napetostima i reintegracijskim odnosima nego bi bila vremenitost i unutarvremensko u pukoj prirodnoj stvarnosti. Jednako tako dobiva veza raznih zbivanja i promjena oblika nove karakteristike. "Povijest i povijesna veza imaju dakle svoju vlastitu strukturu, koja se mora ispitati u vlastitom pitanju."[443]

Ponajprije je jasno da je ta struktura u svojoj suštini vremenska. "Pitanje o strukturi povijesnosti i povijesti treba postaviti kao pitanje o strukturi njihove vremenosti i njihova vremena."[444]

Tako se na kraju pokazuje da povijesnost i povijest nisu samo granični i posebni slučaj vremenosti i vremena, "nego da je njihova struktura, struktura povijesnog vremena, ništa drugo doli vremenska struktura u njezinoj punoj eksplikaciji."[445] Struktura povijesnog vremena je, drugim riječima, struktura vremena kao izričito i potpuno ostvarena. Nije

442 Richard Schaeffler, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt na Majni, 1963., str. 493.

443 R. Schaeffler, *ibid.*, str. 531.

444 R. Schaeffler, *ibid.*, str. 532.

445 R. Schaeffler, *ibid.*, str. 532.

historija posebni slučaj vremena nego je "puko" vrijeme, o kojemu bi bez obzira na slobodu i povijest, moglo biti "poseban slučaj historije".[446]

Rezultati objašnjenja problema slobode vode do teza da povijesnost i povijest imaju svoju vlastitu strukturu koja je određeni izraz strukture vremenitosti i vremena. "Ontološko pitanje o vremenosti i vremenu, ako je uspio njihov potpuni razvitak, jest kao pitanje o strukturi povijesnog vremena."[447] Povijesno vrijeme kao nadindividualna veličina i njezina struktura kao jedinstveni sklop koji nadilazi pojedinačne procese, ne može se razumjeti iz mnogih individualnih bivstvujućih niti svjetskih zbivanja. Da bi se dobio odgovor na pitanje o strukturi historijskog vremena, nužno je da se zbivanja tako promatraju "što se iz njih može zaključiti o jednom vremenskotranscendentnom i vremenskozasnivajućem bivstvu."[448]

Vremenitost je za Schaefflera po svojoj vlastitoj strukturi bitno povijesna. A povijesnost je kao takva očita kroz mijenu inkomposibilnih načina bivstvenog akta. "Danas" je jedan način bivstva i života moguć, a "sutra" ne bi bio moguć. To vrijedi i za povijesnost vremenskog bivstva. "Ona se pokazuje u razlici načina vremenosti koji se međusobno isključuju i razrješuju; a oni su od svoje strane načini reprezentacije bivstva kao cilja ili kao iskona kroz stvari i ličnosti."[449] Historijski karakter vremenosti pokazuje se time da različita iskazivanja bivstva, istine i ljepote, časti i svetosti u vremenu postaju konkurentna. "Vremenost je povijesna time što sadašnjost bivstva u svijetu konkretizira na jedan način, druge moguće načine ima nasuprot sebe i s njima je u sporu. Nadalje se pokazuje da te konkrecije sadašnjosti bivstva u svijetu proizlaze iz jedne različite 'upotrebe', koja je stvorena od 'slobode k slobodi ili ka gubitku slobode' (koja sposobnost je dana izričito ostvarenom vremenosti). Tako otkriva i sloboda svoj historijski i povijesnomoćni karakter."[450]

Za strukturu povijesnog vremena, tj. za strukturu vremena u njegovu bitnom odnosu prema povijesti proizlazi sljedeća slika: "Vrijeme je kroz samoispunjenje transcendentnog bivstva priznato područje vladanja bivstvene sadašnjosti; ono je ono 'Tu', u što se bivstvo preko bivstvujućeg osadašnjuje, pri čemu ono postaje shvatljivo kao izvor, a kao budućnost kao pojačana težnja. Ono je dakle moguća osnova vremenosti kao takve. Ali ono je ujedno oblikovano samoispunjenjem bivstvujućeg, i

---

446 R. Schaeffler, *ibid.*, str. 532.

447 R. Schaeffler, *ibid.*, str. 533.

448 R. Schaeffler, *ibid.*, str. 533.

449 R. Schaeffler, *ibid.*, str. 540.

450 R. Schaeffler, *ibid.*, str. 540.

strukturirano historijski konkretiziranim načinom prisutnosti bivstva u vremenu. Tako je ono polje povijesnog hrvanja bivstvujućih oko konkrecije njegovih mogućnosti, da budu."[451]

Iako je ovo pretežno ontološka rasprava, ipak sam je nastojao ukratko prikazati probijajući se katkad kroz nerazmrsiv splet njegovih apstrakcija. Schaeffler je pokušao objasniti povijesnost iz ontoloških kategorija vremena i vremenosti, pri čemu je, po mojemu mišljenju, ipak zaglavio u natpovijesnim sferama apstrakcije.

Walter Ehrlich (1896.–1968.) objavio je *Philosophie der Geschichte der Philosophie* (1965.) koja dijelom postavlja i neka pitanja filozofije historije. Ako se filozofski priđe tom problemu filozofije historije filozofije, pisao je Ehrlich, onda nije riječ o prikazu filozofskih sistema i škola prema vremenskom zbivanju nego je riječ o onome "što se može nazvati prožimajućim jedinstvenim 'smislom' u razvoju tih proturječnih mišljenja mislilaca."[452] Pitanje je dakle: postoji li takav jedan smisao, takav telos?

Ehrlich se ne slaže s Hegelovim idealističkim gledanjem na razvoj ideje, kao ni s organološkim koncepcijama po kojima je, kao i po idealističkoj, cijeli razvoj ili idejno ili organski predodređen. Ehrlich smatra da su, osobito filozofska djela, spontana stvaralaštva, bez obzira na to koliko su vremenski-epohalno, nacionalno itd. uvjetovana.

Zato može postojati razvoj (u filozofiji, umjetnosti) koji potencijalno nije predodređen ili predviđen i koji utoliko ne mora imati nikakav apriorni "smisao", koji se tokom historije samo razvija, izražava i manifestira. Ali tokom historije može nastati takva jedna smisaonost. Prema tome ne možemo za filozofiju postaviti nikakav telos, kao Hegel koji ga je vidio u vlastitoj filozofiji. Nema kraja nego postoji otvorena konkurencija raznih smjerova (idealizam, materijalizam, pozitivizam, empirizam). "Radi se o borbi za 'posljednje' davanje smisla historiji čovječanstva! A tu ima filozofija kazati važnu riječ. Jer ona se bavi, u principu, već s tim osmišljavanjem i rješenjima koja snažno djeluju na politiku, privredni život, religiju i društvenost, dakle na cijeli historijski život."[453]

Filozofija historije filozofije bavi se dakle pitanjem o mogućem smislu ove historije koji nije predodređen, jer je rezultat, djelo spontanog stvaralaštva, velikih djela. Njegova je tema: sadrži li filozofija u svojoj povijesti takav smisao, takvu generalnu tendenciju koju se može ozna-

451 R. Schaeffler, *ibid.*, str. 553.

452 Walter Ehrlich, *Philosophie der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1965., str. 5.

453 W. Ehrlich, *ibid.*, str. 7.

čiti kao istinsku i nadempirijsku? Zato su osnovna pitanja ove rasprave: 1. pojam filozofije, 2. pojam povijesnosti, 3. pojam duha u različitim značenjima, 4. pojam istine, 5. ono što je trajno i nasuprot vremenitosti – vječno i 6. konačno nad-empirijsko, nad-stvarno, metafizičko.[454]

Ehrlich smatra da se do tog odgovora o smislu čovjeka i historije još nije došlo. Pitanje je otvoreno. Do višega i čistog čovječanstva se, međutim, može doći samo jednom "pomoći". Niti religija ne može pružiti onu višu humanitas kao "telos" života. Regija transhumanog još je otvorena, ona ne pripada niti onostranosti niti svijetu duhova. Čovjek će sam odlučiti o svojemu "metafizičkom" cilju, ne pomoću tuđih sila niti prema onostranosti, niti prema bazalnom čovječanstvu. "*Historija* duha, posebno *filozofije*, bila bi 'razvitak' toga koordiniranja humanog s trans-humanim, koje je postalo moguće tek *tokom* historije i koje joj daje ili može dati tajni 'smisao' (jer odluka još predstoji), koji život čini 'definitivno' zdravim i blagoslovljenim. Jer bez transempirijske pomoći (i milosti) historija je možda svrhovita, ali nikad *usmjerena cilju*. Nije dakle dovoljno da 'uvijek uporno težimo' višemu bivstvu čovjeka. Mora također sudjelovati i 'ljubav odozgo', koju mi ne tumačimo u transcendentno onostranom, nego u transcendentalnom, transhumanom smislu."[455]

U razdoblju poslijeratne velike debate o marksizmu vidni je udio imao u Njemačkoj *Iring Fetscher* (r. 1922.). Veoma širokog interesa, od filozofije do historije, sociologije i politologije, Fetscher je od 1963. bio profesor političkih znanosti na sveučilištu u Frankfurtu. Radi što boljeg upoznavanja marksizma i raznih njegovih struja, Fetscher objavljuje 1967. opsežnu hrestomatiju *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten,* koja je zainteresiranima razotkrila svu širinu marksizma (filozofija, sociologija, ekonomija, politika), kao i mnoge ličnosti koje su bile širem krugu uglavnom nepoznate.

Iste je godine objavio i knjigu *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proeltarischen Anschauung*, München 1967. U njoj se Fetscher ponajviše osvrće na tadašnje rasprave i kritike sovjetskih marksista koji su gotovo svako neslaganje s njihovim doktrinarnim koncepcijama, koje su trebale postati oficijelne za sve marksiste, svako kritičko razmatranje njihova sovjetskog društvenog sistema, proglašavali antisovjetizmom i apologijom buržoaskog društva.

Fetscher, razmatrajući te probleme u ranog Marxa i u *Kapitalu*, osobito problem otuđenja i postvarenja, pitanje odnosa Marxa i Hegela,

454 Vidi W. Ehrlich, *ibid.*, str. 9.

455 W. Ehrlich, *ibid.*, str. 116.

koncepcije komunističkog društva budućnosti, pitanje marksističke kritike religije, stanje diskusije o marksizmu u Saveznoj Republici Njemačkoj i pitanje historijskih pretpostavaka socijalizma itd., završava s polemikom o sovjetskom društvu i problemu otuđenja koju je imao s E. M. Sitnikovim.

Navest ću neke važnije Fetscherove stavove o tim pitanjima. U predgovoru je, s obzirom na suštinu tih rasprava i polemika, posebno sa sovjetskim teoretičarima, Fetscher smatrao da nam nije bitno "kakav se poredak vlasništva uspostavio u onim zemljama, nego jedino i samo je li ljudima, koji u njima žive, moguće da časno i slobodno razvijaju svoje biće. Moje su nade kod svih onih, koji se u socijalističkim državama bore za te mogućnosti. Oni mi se čine i boljim marksistima nego branitelji privilegiranog aparata."[456]

"Kao i većine velikih mislilaca, i Marxovo djelo prožima jedna jedina središnja spoznaja, jedan fundamentalni problem, kojemu svi spoznajni napori i upute za djelovanje na kraju služe. Središnji problem je pitanje kako dolazi do toga da građanska revolucija nije postigla one idealne ciljeve koje je proklamirala i da su individuumi u modernom društvu, u kojemu vlada podjela rada i tržišni mehanizmi, usprkos pravnoj slobodi dospjeli u zavisnost zakonomjernosti, koje se odvijaju nad njihovim glavama te ih – svakog pojedinca – sprječavaju u razvoju njihova humaniteta."[457]

"Historija recepcije Marxa je, kao i svakoga velikog mislioca i prije svega svakoga velikog revolucionarnog teoretičara, historija nesporazuma."[458]

"Marx nije bio sanjar koji bi očekivao realiziranje ljudskog svijeta od danas na sutra. Ali ja sam uvjeren, da se on – usprkos nekim opreznim izjavama u kasnijem razdoblju – pridržavao misaone slike o mogućoj ljudskosti."[459]

U vezi s opširnim izlaganjem odnosa Marxa i Hegela te recepcijom Marxa i odbacivanjem Hegela u Sovjetskom Savezu, kao i s obzirom na brojne rasprave i polemike o tim i drugim pitanjima revolucije i socijalizma, Fetscher je zaključio da je "interes partijskog vodstva – nužno – usmjeren na održanje *njihove* vlasti, te nije nikada slučajnost da su se pri tome probili zastupnici mehaničko-tehnicističke interpretacije. Interes (relativno samostalno mislećih) filozofa usmjeren je na socijali-

456 Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Anschauung*, München, 1967., str. 12.

457 I. Fetscher, *ibid.*, str. 17.

458 I. Fetscher, *ibid.*, str. 32.

459 I. Fetscher, *ibid.*, str. 42.

zam i njegovo humano ostvarenje, npr. na istinsko i što je moguće dublje tumačenje veze između Marxa i filozofske tradicije. Još oštrije formulirano: partijskom vodstvu je stalo do vlasti i zato ono misli u kategorijama znanja vlasti. Filozofima je stalo do ljudskosti i *razumijevanja*, i zato oni misle (barem neki među njima) dijalektičko-historijski."[460]

Raspravljajući o problemu otuđenja, Fetscher je upozoravao da ono postoji još uvijek u modernom društvu i da ga sovjetski režim svojim birokratskim i partijskim centralizmom nije riješio. Na sovjetske kritike ovoga mišljenja Fetscher je odgovorio: "Isto tako malo znači da je upućivanje na nedostatke *sovjetskog svijeta* apologija nedostataka našeg. Mi smo – tako se nadam – tih nedostataka svjesni i imamo slobodu, među ostalim, i za to da te nedostatke, koliko se može, korigiramo."[461]

Na pretežno upiranje na potrebe tehničkog razvoja, veće proizvodnje i standarda Fetscher je upozoravao da za "Marxa svakako apsolutni bonum nije bio maksimalna proizvodnja (iako mu je za svestrano zadovoljenje potreba izgledalo nužno i znatno povećanje proizvodnje), nego prevladavanje otuđenja, svestrano razvijanje ljudskih dispozicija u svim individuumima."[462]

Fetscheru je bilo stalo, i tome je posvetio mnogo stranica, pokazati kako se, s obzirom na specifične okolnosti razvoja marksizma u Rusiji, posebno nakon Lenjinove smrti, razvija marksistička i sovjetska ideologija koja je bila zapravo "pretvaranje revolucionarne teorije u apologetsku doktrinu".[463] Tim problemima je Fetscher posvetio i djelo *Von Marx zur Sowjetideologie* koje je bilo objavljeno još 1956., a u kasnijim izdanjima nadopunjavano novim materijalima i originalnim tekstovima pojedinih ličnosti i partijskih instancija u "socijalističkim" zemljama.

Iz svega ovoga se vidi da filozofskohistorijski gledajući, Fetscher nije smatrao da su historijski problemi slobode i humaniteta riješeni niti u sadašnjemu građanskom društvu niti u tadašnjemu sovjetskom. U toj svojoj kritici oslanjao se svakako na bitne Marxove radove i koncepcije o tim pitanjima.

Fetscherovi radovi su mnogo pridonijeli da dođe na vidjelo stvarna teorijska i revolucionarna misao Karla Marxa. Jednako tako i suština rasprava i polemika između sovjetskih teoretičara i kritičara zapadnog svijeta i onih koji su se kritički odnosili prema jednom društvenom sistemu (pravo ime tog sistema je staljinizam) koji je bio zatro sve velike ideale socijalizma, kao i bitne značajke Marxove misli.

460 I. Fetscher, *ibid.*, str. 121-122.

461 I. Fetscher, *ibid.*, str. 265.

462 I. Fetscher, *ibid.*, str. 277.

463 I. Fetscher, *ibid.*, str. 291.

U veoma razgranatoj i kompleksnoj raspravi u vezi s marksizmom u pedesetim i šezdesetim godinama *Helmut Fleischer* (r. 1927.), predavač na Osteuropa-Institutu Slobodnog sveučilišta u Berlinu i nakon toga profesor filozofije u Darmstadtu, objavio je djelo *Marxismus und Geschichte* (1969.). Fleischer stoji uglavnom na liniji modernog shvaćanja marksizma i kritički je usmjeren prema staljinističkoj interpretaciji. U djelu je nastojao dati svoju interpretaciju glavnih tema marksističke filozofije historije: osnove marksističke teorije historije; pokretačkih snaga historije; totaliteta historijskog procesa; historijske nužnosti; marksističkog pojma historije i historijske stvarnosti.

Nastojeći prevladati dogmatske interpretacije marksizma, kao i mnoge jednostrane kritike, Fleischer je pokušao dati i svoju kratku definiciju marksističkog pojma historije. Smatra da se ne može "poduzimati *logička dedukcija* povijesti iz premisa o ljudskoj 'suštini', te historiju treba prije svega empirijski konstatirati".[464] Historija je u najvećoj mjeri *kontingentno* događanje, te je kontingentno da se u historiji ostvarila progresija različitih elemenata ljudskih životnih oblika i svjetskih odnosa; među ostalim da se kompleks paralelnih "historija" započinje integrirati u svjetsku historiju. Historija nema nikakav vlastiti "misao" niti finalno smisaono određenje. Ako je historija kontingentni proces, ne znači da se u njoj ne eksplicira antropinski "logos". Ipak često navođena marksistička "'logika historije' nije unilinearna ... odvijanje nečeg finalno *nužnog*, nego multilinearno-disjunktivna manifestacija mnogih *mogućnosti*".[465] Primarna dimenzija rasta je produktivnost ljudskog rada sa svim njezinim implikacijama. Razvitak na ovom području lakše može biti kontinuiran; pri sve većoj produktivnosti ljudskog rada postoji principijelno mogućnost da se realizira, osim višega materijalnog rasta i blagostanja, i manje represivni oblik podruštvljenja. To dovodi do sve veće i šire mogućnosti obrane čovjeka od samovolje drugih. Dosad to nije bila dugoročna tendencija. "Zato historija nije napredak prema višem humanitetu i slobodi nego samo sve veća mogućnost takvog napretka. Unutrašnja kontingencija cijele historije sastoji se u tome da je realizacija mogućeg uvijek stvar slobodnih inicijativa i stvaralačkih sinteza, za čiju kvalitetu nema nikakvih bitnih unaprijed stvorenih odluka i za čiji uspjeh nema nikakve garancije."[466]

Fleischerova nastojanja, uz još mnoga druga, bila su svakako pozitivan prilog za unošenje više svjetla u tadašnje kontroverze u vezi s Ma-

464 Helmut Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt na Majni, 1969., str. 93.

465 H. Fleischer, *ibid.*, str. 94.

466 H. Fleischer, *ibid.*, str. 95.

rxovim i Engelsovim koncepcijama historijskog materijalizma, koje su pojedinci, kako smo već više puta vidjeli, često ili veoma jednostrano shvaćali ili veoma pojednostavnjivali.

U toj raspravi oko Marxovih pogleda na historiju i Marxove metode proučavanja i izlaganja sudjelovao je i *Alfred Schmidt* (r. 1931.), jedan od mlađih pripadnika Frankfurtske škole i učenik M. Horkheimera i Th. Adorna. Riječ je o raznim teorijskim prilozima o dijalektici u Nietzscheovoj spoznajnoj teoriji (1963.), o povijesti i prirodi u dijalektičkom materijalizmu (1965.), o strukturalizmu i povijesti (1969.) itd. Schmidt je 1971. objavio *Geschichte und Struktur.* U tom djelu pokušava razgraničiti Marxovu historijsku metodu i pogled na historiju od raznih drugih pokušaja, od Hegela i Comtea do Gramscija, Bachelarda i posebno francuskih filozofa strukturalista koji su s marksističkih pozicija iznijeli svoje viđenje Marxovih teorijskih koncepcija. Riječ je ponajprije o francuskom strukturalizmu i Althusseru kao najpoznatijoj ličnosti u vezi s ovom problematikom. O tome ću imati prilike nešto kazati i u poglavlju o filozofiji historije u Francuskoj, pa sada neću iznositi Schmidtova kritička razmišljanja u vezi s navedenim ličnostima.

Ono što je za našu problematiku najinteresantnije u ovom Schmidtovu djelu jest pokušaj da se na temelju spoznajnokritičke refleksije materijalističkoga povijesnog mišljenja razgraniči to mišljenje od građanske historije i historizma. "Ovaj esej želi pridonijeti", pisao je Schmidt, "spoznajnokritičkoj refleksiji materijalističkoga povijesnog mišljenja, koja je posljednjih godina posvuda počela i čini – ponajprije politički – važnu zadaću. S terminom 'historika' vezuje se autor za čuvenu Droysenovu knjigu; pod njime Droysen – u djelomično kritičkoj recepciji Hegela – razumije 'znanstvenu teoriju povijesti', njezinu 'enciklopediju i metodologiju'. Unatoč upadljivoj razlici prema Marxovu materijalizmu, Droysenovo djelo sadrži nešto o čemu je – upravo danas – vrijedno razmisliti."[467]

Svoje raspravljanje o odnosu Marxove koncepcije historije, te problemima logičkog i historijskog, strukturnog i povijesnog prema koncepcijama već navedenih autora, Schmidt je sažeo na stranicama 42-55. Tu je pokušao pokazati i razliku između Marxova poimanja historije i tada već nastaloga građanskog historizma. "I Marx i Engels", pisao je Schmidt, "ubrajaju se u autore koji su u prošlom stoljeću pripomogli prodoru povijesnog mišljenja. I oni stoje pred teškim pitanjem, *kako* iz složene, vrlo bogate historijske zbiljnosti nastaje teorijska tvorevina koju na-

467 Alfred Scmidt, *Povijest i struktura*, Beograd, 1976., str. 38-39 (njemačko izdanje je objavljeno 1971.)

zivamo 'povijest'. Nova 'znanost povijesti', koju su inaugurirali u predožujskom razdoblju i kojoj pridaju univerzalno značenje, razlikuje se od akademskog historizma u tri bitne točke:

1. *Ona se protivi svim tendencijama da se između prirode i povijesti, načinima njihove spoznaje, utvrdi apsolutna razlika, čak opreka.* Priroda i povijest, naprotiv, pripadaju istom svijetu, kojega se kognitivno (a uvelike i realno) jedinstvo utemeljuje kolektivnom praksom: 'dokle god ljudi postoje, povijest prirode i povijest ljudi uzajamno se uvjetuju'. Jedinstvo čovjeka i prirode nije – kako je stari materijalizam držao – puko genetičko; ono je 'oduvijek postojalo u industriji i u svakoj epohi ... drugačije'."[468]

To stajalište da ne postoji samo materijalna (genetska) veza između čovjeka i prirode nego i historijska veza između njih, po mojem je mišljenju jedan od bitnih doprinosa Marxa i Engelsa modernom shvaćanju historije. Kada su mnogi građanski mislioci u 19. i 20. stoljeću smatrali da treba napraviti oštri rez između prirode i historije, kao i između spoznaje prirode i historije (problem objašnjenja i razumijevanja), imali su svakako puno prava da tu razliku naglase. Ali se u mnogih dogodilo i to da su pri tome dospjeli do apstrakcije koja nije vidjela i njihovu povezanost. Schmidt je svakako imao pravo kada je tu razliku podcrtao. Kada su Marx i Engels prevladali idealizam, pisao je Schmidt dalje, nisu upadali u ograničeni pozitivizam. Oni su još od Hegela znali koliko je važno da se o predmetima počne misliti, jer misaono neobrađena povijesti svodi se samo na "zbirku mrtvih činjenica" (Marx i Engels u istom djelu). "Materijalistički historik mora nasuprot tome nastojati shvatiti postojeće: izložiti ga 'u njegovu totalitetu'."[469]

2. *"Daljnja razlika (povezana s prethodnom) materijalističke teorije povijesti i građanskog historizma sastoji se u tome što ona razara iluziju (Vorstellung) o postojanju imanencije idealnih procesa."*[470]

Schmidt naglašava da su Marx i Engels razvili svoje učenje o historijskom procesu kao zakonomjernom slijedu ekonomskih društvenih formacija. Proizvodni odnosi nisu determinirajući "činilac" nego strukturni pojam, koji upućuje na konkretan totalitet nekoga razdoblja. Samo on ima stvarnu povijest. Citirajući znameniti pasus iz *Njemačke ideologije* da moral, religija, metafizika i ostala ideologija nisu izolirani procesi, pa prema tome nemaju neku samosvojnu i samostalnu povijest, nego "ljudi koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoje materi-

468 A. Schmidt, *ibid.*, str. 42-43. Marxovi i Engelsovi citati su iz *Njemačke ideologije*.

469 A. Schmidt, *ibid.*, str. 44.

470 A. Schmidt, *ibid.*, str. 44-45.

jalno saobraćanje (Verkehr) razvijaju s tom svojom zbiljnošću i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja" (*Njemačka ideologija*). Iz toga po Schmidtovu mišljenju slijedi da se "povijest ne može *utemeljiti* antropološki. Ako 'osim duha zbiljskih, materijalno uvjetovanih individua' nema nikakva 'apartnog duha', onda historijski proces ne očituje ništa što bi se dalo interpretirati kao potpuni, jedinstveni 'smisao'."[471]

Nakon ovih misli Schmidt nastoji pokazati kako je Diltheyev historizam jednostran kada pokušava historijsko kretanje zasnovati na duševnoj strukturi čovjeka. On misli da se o takvom nadasve prijepornom totalitetu mora govoriti veoma oprezno. Oslanjajući se na Horkheimerovo mišljenje da se u svemu tome ne može očitovati neka čista ljudska bit koja bi bila dostupna razumijevajućoj psihologiji, Schmidt završava citiranjem Horkheimera da se iz "'jedinstvenog duševnog života opće ljudske prirode' ne da shvatiti ni određeno pojedinačno razdoblje niti stupnjevitost razvitka. 'Raščlanjuje li se povijest... prema različitim načinima u kojima se izvršuje životni proces... društva, temeljnima nisu onda psihološke, nego ekonomske kategorije...'"[472]

Konačno, treću razliku između Marxova historizma i građanskog Schmidt vidi u tome što se "3. *Historijski materijalizam razlikuje od građanske historiografije svojom koncepcijom 'svjetske povijesti'*."[473] Schmidt je upozoravanjem na opsežne Marxove prethodne studije za *Kapital* ujedno i pokazao samo nekim primjerima koliko je bilo teških problema koji su tražili neko racionalno rješenje. Najvažniji rezultat do kojega je Marx došao, misli Schmidt, "jest spoznaja radikalnog *opovješćenja povijesti* (Vergeschichtlichung der Geschichte) koje je počelo s 'nastajanjem' i 'opstankom' kapitalističke proizvodnje. Povijest prelazi u svjetsku povijest u onoj mjeri u kojoj se ljudi oslobađaju samorodnosti predgrađanskih udruga i zajednica, i žive u odnosima koji nisu zatečeni, nego *proizvedeni*".[474] To su one Marxove misli koje možemo naći već i u *Ranim radovima*, a posebno u *Manifestu*, u kojima on govori o svjetskohistorijskoj ulozi građanskog društva (kapitalizma), koje je svojim kapitalom srušilo sve dotadašnje granice, partikularitete historijskog postojanja i stvorilo svjetsko tržište, a time i svjetske historijske odnose – svjetsku povijest.

Ali Marx, točno navodi Schmidt, ne bi bio kritički dijalektičar kad bi se zadovoljio da slavi tu oslobađajuću i epohalnu ulogu kapitala. Ras-

---

471 A. Schmidt, *ibid.*, str. 45.

472 A. Schmidt, *ibid.*, str. 48. Citati Horkheimera su iz njegove rasprave *Geschichte und Psychologie*.

473 A. Schmidt, *ibid.*, str. 49.

474 A. Schmidt, *ibid.*, str. 50.

pravljajući "o ljudskom rodu primjerenom sadržaju bogatstva što se razvilo u suvremenom svijetu, ne zaboravlja on nikada njegov 'bornirani građanski oblik' koji treba ukinuti".[475] Tu se misli na otuđeno postojanje čovjeka u suvremenom društvu, ali i na to da je tek kapitalizam, svojim golemim i svestranim razvojem (a što bi Marx tek rekao na suvremeno društvo kraja 20. stoljeća!) stvorio i osnove za daljnje svjetskohistorijske preobražaje u smislu ostvarivanja novoga humaniteta. A na toj točki se i razilaze mišljenja osobito francuskih strukturalista marksističke provenijencije (Althusser i njegovi istomišljenici) s ovom koncepcijom koja ne odvaja pojam strukture i pojam historije i koja ne smatra da su problemi otuđenja, humanizma ideološke kategorije. Schmidt je, u vezi s ovom problematikom, koja se provlači kroz cijeli spis, zaključivao da su autori II. internacionale dobro shvatili konstitutivnu ulogu povijesti za Marxovu-Engelsovu teorijsku zgradu. Međutim, ostalo im je nejasno kako se ono povijesno i strukturno analitičko međusobno odnose. "Neprijeporna je zasluga Althusserove škole što je energično upozorila na tu poteškoću. Njezini predstavnici pripadaju postegzistencijalističkoj generaciji koja je sita frazerskog kulta o 'mladom Marxu' – počela vrlo intenzivno proučavanje kritičke ekonomije što je smjeralo na pojmovnu strogost i znanstvenu objektivnost. To bi u načelu trebalo pozdraviti, kad posljedica toga rigorizma ne bi bila odbacivanje kao 'ideoloških', bitnih momenata Marxove koncepcije u ime *teorijski shvaćena* 'anti-humanizma' i 'anti-historicizma'. Interes za društvo dostojno čovjeka ostaje moralni postulat, koji je izvanjski pravom teorijskom procesu i u njemu se samom ne da utemeljiti."[476]

U Schmidta se vidi da je prošao važnu i misaonu školu i da su mu učitelji bili mislioci koji su pripadali samom vrhu svjetske filozofije i koji su imali sposobnost osloboditi se česte jednostranosti u shvaćanju historijskih pojava i upozoriti na njihovu složenost i dijalektičnost. U tom pogledu su i Schmidtovi radovi pozitivan doprinos suvremenoj svjetskoj filozofskoj debati.

Iste godine kao Schmidt svoje djelo, objavio je Hans Michael Baumgartner *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft* (1971.). *H. M. Baumgartner* (r. 1933.) profesor je filozofije na Sveučilištu u Bonnu, a ovo djelo je njegova habilitacijska radnja obranjena na sveučilištu u Münchenu. Osnovni problem što ga je Baumgartner postavio jest je li kontinuitet historijska realnost i postoji li kao takav, ili je kategorija kontinuiteta naša subjektivna kon-

475 A. Schmidt, *ibid.*, str. 50.

476 A. Schmidt, *ibid.*, str. 124.

strukcija kojom "sređujemo" historiju kao objektivno zbivanje. Posredno, s obzirom na to da ovo pitanje uključuje i problematiku suštine i smisla historije, ono je ujedno i pitanje historijskog uma.

U analizi ovih problema Baumgartner se bavi različitim pristupima tim pitanjima mnogih mislilaca, posebno u 20. stoljeću. Osvrćući se na postavke i shvaćanje Spenglera, Gadamera, Landgrebea, Löwitha, Habermasa, F. Wagnera, Poppera i drugih, Baumgartner pokazuje mnogoznačne upotrebe toga pojma. "Ako se pokuša, u dosadašnjoj primjeni pojma kontinuiteta dovesti u odnos dokazivu disparatnost pojmovnog sadržaja s njegovom isto takvom dokazivom identičnom funkcijom, onda se postavlja pitanje kako se sadržaj i funkcija međusobno određuju; ne postavlja li identitet interesa u pitanje određene sadržaje i isključuje ih, ili da li određeni objektivni sadržaji interese koji su im osnova ako već ne destruiraju, ali ih ipak iskrivljuju do neprepoznatljivosti."[477]

Filozofski problem historijskog kontinuiteta sastoji se, dakle, u tome da li se "kontinuitet može čisto objektivno pomišljati kao historijski sadržaj ili samo subjektivno kao izraz uvijek bliže određenom interesu za tradiciju, svezu, smisao historije".[478] To se može i formulirati kao kritička rekonstrukcija predodžbe kontinuiteta, što još ne znači da on može imati opravdanu upotrebu. Baumgartner prethodno još napominje da ta filozofska refleksija nije niti "transcendentalno-predmetno teoretska niti transcendentalno-subjektivna, nego transcendentalna s obzirom na onaj medij u kojemu se historijsko istraživanje kao praksa i historijska svijest konstituiraju. Budući da filozofska rekonstrukcija predodžbe kontinuiteta ima transcendentalni smisao, nužni apriorni uvjeti koji u njoj postaju imaju ujedno kritičku funkciju."[479]

S obzirom na problem historije kao kontinuiteta Baumgartner prelazi na analizu Droysenova shvaćanja o kontinuitetu, usput se osvrćući i na neka shvaćanja K. Löwitha, M. Landmanna i J. Burckhardta. Njegov je zaključak da nastanak ideje kontinuiteta u okviru filozofsko-historijskih razmišljanja, koja je prvi put izričito formulirana u Droysenovu djelu *Historik*, pokazuje novi, isto tako "antispekulativni kao i antipozitivistički koncept historije, koji se teško može razumjeti kao oblik sekularizacije jednoga teološko-eshatološkog historijskog mišljenja. Prema tome je antispekulativna smislena ideja ona koja polaže pravo na smisao historije, ali mogućnost njegova apriornog fiksiranja ostavlja upitnim."[480]

477 Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte, Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt na Majni, 1972., str. 49.

478 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 50.

479 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 53-54.

480 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 83.

Ideja kontinuiteta u biti upućuje na stalni rad čovjeka u sferi individualnosti. Ona antropologizira smisao historije i shvaća je kao proces samoosvješćivanja čovječanstva. Historija kao kontinuitet pokazuje se kao neumorna djelatnost čovjeka u kontekstu onih ćudorednih zajednica u kojima je on uvršten kao individuum. Zato se smisao impliciran u ideji kontinuiteta ne može eruirati izvana, nego samo iz strukturnih momenata tog procesualiteta. Ako su strukturni momenti toga procesualiteta među ostalim dinamika nastajanja, odnos rada, postavljanje vrednota i realizacija svrha, razumijevanje i djelovanje, onda je jasno da će se "daljnja filozofska refleksija o historiji kao kontinuitetu držati upravo toga pojmovnog prožimanja ovih strukturnih elemenata".[481]

Baumgartner smatra da se taj zadatak ne može ostvariti niti spekulativnom niti pozitivističkom filozofijom. One struje koje do danas ponajviše određuju tu filozofsku diskusiju jesu: filozofija života, transcendentalizam neokantovstva, hermenutička teorija historije koja se oslanja na egzistencijalnu ontologiju kao i fenomenologiju djelovanja i, konačno, dijalektička filozofija u praktičkom obliku posredovana hegelovskim i marksističkim misaonim nasljeđem. Zato Baumgartner najveći dio svojega djela posvećuje analizi Diltheyeva i Simmelova shvaćanja kontinuiteta; Rickertovoj koncepciji vrednota kao statičko-objektivističkom shvaćanju historije i Troeltschovoj koncepciji materijalne filozofije historije; hermeneutičkom razumijevanju kao osnovi historijskog kontinuiteta u H. Gadamera i L. Landgrebeovoj koncepciji odnosa kontinuiteta historije i djelovanja, te shvaćanjima J. Habermasa, kako bi u posljednjem poglavlju razmotrio ovo pitanje kontinuiteta kao implikata narativne strukture historijskog znanja.

Kao jedan od rezultata svih ovih razmatranja i rasprava o problemu kontinuiteta, jest stav koji je barem korektiv disparatnih predodžaba o kontinuitetu. "To je uvid, da se ideja historijskoga kontinuiteta primarno mora koncipirati i shvatiti iz narativne strukture historijskog znanja."[482]

Historija se, zapravo, tek konstituira u mediju pripovijedanja. Pojam pripovijedanja (Erzählung) za Baumgartnera je primjereniji rekonstrukciji historijskog znanja nego pojmovi razumijevanja ili djelovanja. Problem historijskog kontinuiteta može se riješiti samo analizom narativne strukture. Danas još nemamo točniju analizu strukture pripovijedanja, ali se barem toliko može ustvrditi da su historijski pojmovi određeni strukturom narativiteta. Historijski pojmovi i izrazi zato nemaju logički status teorijski odražajnih pojmova i njihovih logičkih poj-

481 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 85.

482 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 249.

movnih odnosa nego isključivo "prikazuju simbolički oblikovne izraze za pripovjedne sveze".[483]

Uza sve to, danas još nemamo konzistentnu teoriju problema kontinuiteta. Ujedno se pokazuje principijelna zatvorenost u ontološki objektivnu težnju zasnivanja koja se može prepoznati kao teorija povijesnosti razumijevanja i djelovanja kao metafizike procesualiteta, kao apriorna, tj. transcendentalna teorija procesnog oblika historije. Razmatrajući u tom kontekstu još neka mišljenja (Blumenberg, Wagner, Schieder, Braudel i dr.), Baumgartner zaključuje da se problem interesa za historiju može objasniti samo analizom mišljenja o narativnoj konstrukciji u praktičkom smislu. U tom smislu smatra da je Dantoova analiza ove problematike reprezentativna. Zadržavajući se dosta iscrpno na analizi i prikazu Dantoova shvaćanja (o kontinuitetu narativne historije, o strukturi narativnih stavova i odnosu historičara prema kronistima, o kontinuitetu i temporalnoj strukturi itd.), Baumgartner zaključuje da "kontinuitet pripada a priori strukturi konačno faktičkog pripovijedanja koje se sâmo ne može a priori zasnovati".[484] Zato je "historijski kontinuitet transcendentalni uvjet pripovijedanja, on ima kao izraz historijskoga refleksivnog jezika metanarativni odnosno metahistorijski smisao i misli mogućnost pripovijedanja pripovijesti".[485] Tako je npr. totalitet kao ideja samo "regulativna funkcija i *kao takva* je konstitutivna za čovjekovo znanje, njoj međutim ne odgovara nikakav mogući pomišljeni objektivni predmet".[486] Iako je on transcendentalni pojam s obzirom na pripovijedanje, njegova primjena na prošle događaje ipak je samo empirijska i moguća samo prema kriterijima empirijskog znanja. Zato se i historijski kontinuitet može odnositi principijelno i isključivo na prošlost. Baumgartner smatra da je ovakvo stajalište, koje zanemaruje ontološku, a favorizira transcendentalnu i filozofsko-lingvističku orijentaciju, ujedno i prijelom u ideji historije. Upravo zato što se po njegovu mišljenju, kao i uglavnom predstavnika analitičke filozofije historije, filozofija odvratila od jedne u krajnjoj liniji teološki orijentirane, teorijske metafizike.

U svojim završnim razmatranjima Baumgartner rezimira u nekoliko teza svoju analizu ovoga problema. Prva je konzekvencija da se pojam kontinuiteta mora smatrati i opravdati "kao neutralni pojam historijske refleksije".[487] Kontinuitet, kao i drugi historijskofilozofski pojmovi,

483 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 255.
484 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 307.
485 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 310.
486 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 323.
487 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 330.

može se objasniti samo analizom strukture pripovijedanja u historijskom znanju.

Druga konzekvencija tiče se potrebe i nužde daljnjeg razvoja samoga pojma pripovijedanja. U tom smislu redukcija pripovijedanja na njegovu "srž i sadržaj" kao vraćanje na strukturu retrospektivne konstrukcije bio bi prvi korak za "objašnjenje i odnosa prošlosti i historije, jer njegova nejasnoća odlučujuće pridonosi pomutnji mišljenja o kontinuitetu".[488]

Treće, analiza upravo ovog odnosa prošlosti i historije i time fiksiranja različite upotrebe termina 'historijski' postavlja se kao "daljnji zadatak samorefleksije historijskog znanja".[489]

Četvrto, s obzirom na pojam svjetske ili univerzalne historije kritički rezultat ovog rada je važan. Ta razmišljanja dovode do toga da se shvati kako ona i za svjetsku historiju imaju karakter apstrakcije i sukcesije, kontinuitet koji bi se na nju odnosio nije niti kontinuitet historije, tj. ne reprezentira niti temeljni, niti jedini, niti istinski pravi kontinuitet. "Kontinuitet svjetske historije isto tako je parcijalan i selektivan kao i sam koncept svjetske historije."[490]

I peto, iz partikulariteta kao imanentnoga karaktera narativne strukture historijskog znanja ispostavilo se "da je pojam 'cjeline' historije fikcija koja se ne da realizirati".[491] Citirajući na kraju R. Wittrama o mogućnostima i granicama historijske znanosti, koji mogućnost prezentnosti i jasnoće historije kao cjeline pripisuje samo apsolutnom ili božanskom znanju, Baumgartner dijeli isto mišljenje o biti historijske znanosti i historijske svijesti. "Historija se ne može shvatiti niti kao sistem niti kao totalitet, ona ima karakter fragmenta. Taj uvid se ne zasniva tek naknadno iznevjerivanjem svih daljnjih zahtjeva historijskog znanja, on je već posljedica njegove imanentne strukture. Možda upravo u tome leži razlog za neprekidni interes za kontinuitet: nepovezano, zaostalo, fragmentarno, mrtvo razumjeti kao realitet, na kojemu se kao beskonačna težnja za očuvanjem prošle prošlosti oblikuje smisao historije."[492]

Baumgartnerovo djelo o problemu kontinuiteta također pokazuje koliko su filozofski i filozofskohistorijski pojmovi složeni, nejednoznačni i problemski. Pod izvjesnim utjecajem tradicionalnoga transcendentalizma, ali izbjegavajući sve njegove konzekvencije, kao i novije analitičke filozofije historije, koja je više znanost o historiji kao nauci, Baum-

488 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 335.

489 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 336.

490 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 338.

491 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 340.

492 H. M. Baumgartner, *ibid.*, str. 342-343.

gartnerovo djelo podliježe istim kritičkim objekcijama kao i naznačene koncepcije; ali je u svakom pogledu koristan prilog razjašnjavanju i preciznijem određenju bitnih filozofskih i filozofskohistorijskih kategorija.

Odo Marquard (r. 1928.) profesor filozofije na sveučilištu u Giessenu, objavio je 1973. godine zbirku rasprava pod naslovom *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*.

Već u uvodnim razmatranjima Marquard smatra da je sam pojam filozofije historije ambivalentan i višeznačan. Polazi od pretpostavke da je filozofija historije formacija koja se može datirati: tj. ona "koja proklamira svjetsku historiju s jednim ciljem i krajem, slobodom svih; dakle ona, koja nastupa protiv prividno neminovnog da ljudi žive od patnji drugih ljudi".[493] Ujedno pod tim pojmom podrazumijeva da ona uključuje stav o napretku i kritiku postojeće stvarnosti s obzirom na to koliko ona promiče i pomaže tom cilju i procesu ili odmaže. Ukratko, ona poziva čovjeka da izađe iz svoje nedoraslosti za koju je sam kriv i da postane autonoman i gospodar svojega svijeta. "Filozofija historije je mit prosvjetiteljstva. Je li ona dakle mit ili je ona prosvijećenost. Tu leži dvosmislenost, tu leži aporija."[494]

Filozofija historije, tokom njezina razvoja, upada u ambigvitet svih pustolovina dijalektike, i antinomije utopije i sposobnosti djelovanja. Kad ona počinje uspijevati u parazitskoj simbiozi s vlasti apsolutističke države, onda završava kao sila onih koji kao suvereni suverena hiperapsolutistički nad njim vladaju. Filozofskohistorijski izlaz ljudi iz njihove malodobnosti koju su sami skrivili završava premoćnom silom njihovih tutora. "Filozofija historije je protu-novo doba: ona je mit emancipacije, upravo zbog toga ona nije stvarna emancipacija. To su dakle teškoće filozofije historije: teškoće filozofije historije sa samom sobom."[495]

Pokazujući neke peripetije u shvaćanju i djelovanju filozofije historije, Marquard upozorava na pojavu filozofske antropologije, te postavlja pitanje njihova odnosa. Koja od njih je u pravu i je li potrebno napustiti i jednu i drugu. Što bi zatim slijedilo: skepsa. Skeptik je protiv svih iluzija o tome da je promjena svijeta ujedno i njegovo poboljšanje. Utoliko je skepsa skeptičara najmanje u suprotnosti s filozofijom historije. Jer, tu parafrazira Marquard Marxa, "filozofi historije samo su različito promijenili svijet; radi se o tome da ga se poštedi".[496]

493 Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt na Majni, 1973., str. 14.

494 O. Marquard, *ibid.*, str. 14.

495 O. Marquard, *ibid.*, str. 19.

496 O. Marquard, *ibid.*, str. 32.

Daljnja rasprava posvećena je Hegelovoj kritici kategorija "trebanja" (Sollen), pogotovo odvajanje trebanja od stvarnosti, kad se stvarnosti nameće jedno treba, koje iz nje ne proizlazi.

U raspravi o idealizmu i teodiceji Marquard piše o "masivnom fenomenu" početkom stoljeća, teološki inspirirane kritike idealizma, uglavnom njemačke klasike od Kanta do Hegela. U raspravi koliko iracionalna može biti filozofija historije, Marquard daje sljedeći odgovor: "Filozofija historije je iracionalna u najmanju ruku tada, kada ona u ime emancipacije lansira njezinu suprotnost, i u ime autonomije heteronomiju."[497] Historija je za filozofiju historije emancipacija i uspostavljanje čovjekove autonomije. Umjesto boga čovjek postaje nositelj i stvaralac historije prema pozitivnom kraju. I Hegel i Marx imaju to na umu, iako svaki na svoj način.

Ali kad je filozofija historije stavila boga izvan igre, trebala je pronaći alibi za sva nedjela koja je čovjek počinio i čini. Dok god su ljudi nezadovoljni, moraju imati alibi za to, ako ne u maski boga, onda u maski neprijatelja. "Filozofija historije: ona je obvezu dokaza o bogu nadomjestila obvezom dokaza o neprijatelju, proslogion s kapitalom, teodiceju revolucijom, neuspješnu teodiceju građanskim ratom. Ona je počela kao kritika religije; ona završava kao religija kritike: bog te nove religije je alibi; njegova služba božja je polemika u njezinim obuzdanim i neobuzdanim oblicima."[498]

Marquard je to svoje predavanje u filozofskom Görres-društvu (1971.) završio onim aforizmom i parafrazom koje je formulirao na početku: da su filozofi samo različito promijenili svijet; radi se o tome da ga se poštedi. Ali kako se to čini? Na razne načine, ali uvijek nedovoljne, a od filozofije historije još nedovoljnije. S obzirom na ovaj skeptičan i ne baš privržen odnos prema filozofiji historije, koju je inače opteretio mnogo čime za što ona nije toliko kriva, niti toliko moćna, Marquard je na kraju smatrao da je "historijskim formacijama, koje su pod utiskom nedostatnosti filozofije historije nastale i djeluju, pripadalo i pripada – uz ponešto drugoga – historijski smisao: usmjerenost filozofije historije prema historiji."[499] Prema tome, da "što se njega tiče, filozof ima prvu riječ, ali svakako ne posljednju".[500]

Marquardova oštroumna razmišljanja, s jakim skeptičkim tonom, dobrodošla su suvremenim filozofskim raspravama koje su imale početak, ali neće imati kraja, u kojima ima često ne-realnog fundiranja pa

497 O. Marquard, *ibid.*, str. 66.

498 O. Marquard, *ibid.*, str. 80.

499 O. Marquard, *ibid.*, str. 81.

500 O. Marquard, *ibid.*, str. 82.

se u nedokučivim i neracionalnim apstrakcijama želi ne vidjeti ovostranost čovjeka i njegova djela.

Uza sve to, uz neke pretjerane kritičnosti ili skeptičnosti, Marquarda se može umiriti, iako je i u tome imao donekle pravo, da filozofi imaju pravo na svoju riječ, a hoće li ona biti prva ili posljednja postoji samo jedan kriterij – nikad do kraja predvidiva historijska praksa. A u njoj imaju pravo na riječ svi oni koji su njezini protagonisti i nitko ne bi smio biti umišljen da u tomu službenom kretanju i procesu može imati posljednju riječ.

Reinhart Koselleck (r. 1923.) objavio je 1979. dio svojih rasprava u knjizi pod naslovom *Vergangene Zukunft*, u kojoj nastoji razjasniti nastanak, historijat i diferencije pojedinih filozofskih i historijskih pojmova. Pojmovi koje mi danas upotrebljavamo imaju svoju historiju i često danas imaju sasvim druga obilježja i značenje nego nekad. Koselleck istražuje kada je dolazilo najviše do tih promjena i inovacija, posebno na bogatom materijalu 17. i 18. stoljeća.

Ponajprije postavlja pitanje što se u ovih tri stotine godina zbilo s pojmom historijskog vremena. Kakve je nove kvalitete historijsko vrijeme dobilo između 1500. i 1800. godine. "Da bih svoju tezu zaoštreno formulirao, u tim se godinama radi o ovremenjivanju (Verzeitlichung) historije, na čijem kraju stoji ono svojevrsno ubrzanje, koje obilježava našu modernu. Mi pitamo dakle o svojstvu takozvanoga ranoga novog doba. Pritom se ograničavamo na onaj aspekt koji nam se pruža iz ondašnje budućnosti tadašnjih generacija, ukratko rečeno, na prošlu budućnost."[501]

Koselleck na primjerima Luthera, Rousseaua i drugih pokazuje kako u tom razdoblju čovjekovo shvaćanje budućnosti "dobiva ubrzanje". Da se budućnost mnogo većom brzinom približava nego što se prije mislilo. Početkom novoga doba Rimska crkva je sve vizije budućnosti držala pod kontrolom (Lateranski koncil 1512.–1517.). Zabrana Joachimova učenja, sudbina Ivane Orleanske, spaljivanje Savonarole bili su primjer sprječavanja novih i drukčijih proricanja budućnosti. Navodeći kako su tu budućnost, taj kraj historije zamišljali tadašnja Crkva, zatim Nikola Kuzanski, Melanchton, posljednje papino proročanstvo iz 1595., Nostradamus, kao i kritiku ovakvih proročanstava od Guicciardinija, Montaignea i Bacona, Spinoze i Fontenella, Koselleck zaključuje da na toj novovjekoj racionalnoj liniji razmišljanja nastaje racionalna prognostika i filozofije historije. "Tek je filozofija historije otrgla rano

501 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt na Majni, 1979., str. 19.

novo doba od njezine vlastite prošlosti i s jednom novom budućnosti otvorila i naše novo doba."[502]

Pokazujući promjenu pojma "Historie" u njemačkom jezičkom području u pojam "Geschichte", Koselleck posvećuje jednu raspravu historijskim kriterijima novovjekovnom pojmu revolucije. Na raznim primjerima pokazuje kako se "naš pojam revolucije prema tome s pravom može definirati kao elastičan *opći pojam,* koji posvuda u svijetu nailazi na izvjesno podrazumijevanje, ali čiji je precizni smisao podložan golemim kolebanjima od zemlje do zemlje, od političkog bloka do političkog bloka. Izgleda gotovo tako da u riječi revolucija postoji neka tako revolucionarna snaga, da se stalno širi i da može obuhvatiti sve i svašta na našem globusu."[503]

Pokazujući razna shvaćanja revolucije, od kružnog kretanja (Kopernikovo glavno djelo ima naslov: *De revolutionibus orbium caelestium*), promjene, preokreta Koselleck navodi da je od vremena prosvjetiteljstva pojam postao moda. Sve što postoji promatralo se sa stajališta promjene, prevrata. "Revolucija je obuhvatila običaje, pravo, religiju, privredu, pokrajine, države i dijelove zemlje, čak i cijeli globus. Kao što je Louis Sébastien Merier 1772. godine rekao: 'Tout est révolution dans ce monde'".[504]

Navodeći razna shvaćanja pojma revolucije, Koselleck smatra da je posebno bilo važno razlikovanje političke od socijalne revolucije (Robespierre, Heine, Marx). Tada je postalo ujedno jasno koliko je pojam revolucije nakon 1789. obuhvatio i logiku građanskog rata. "Odlučna borba svim sredstvima legalne i ilegalne vrste pripada za novovjekog revolucionara po zvanju planiranom toku jedne revolucije, i on se smije poslužiti svim sredstvima, jer je za njega revolucija legitimna."[505] Problem legitimnosti revolucije postaje od tada jedno od pravnih i socijalnih pitanja kojemu su bili posvećeni mnogi radovi.

Daljnju raspravu posvetio je Koselleck problemu historijske prognoze u spisu Lorenza von Steina o pruskom ustavu. Stein je, po Koselleckovu mišljenju, razvio teoriju historije koja je neke vrste historijske ontologije. Historijsko trajanje i historijsku vremenitost razlučio je Stein samo zato da bi shvatio jednokratnost, jedinstvenost historijskog zbivanja. Osnovni zaključak što ga je L. v. Stein dao u svojemu djelu o historijski socijalnom kretanju u Francuskoj glasi "da je moguće predviđati nadolazeće, samo da se ne proriče pojedinačno".[506]

502 R. Koselleck, *ibid.*, str. 33.

503 R. Koselleck, *ibid.*, str. 68-69.

504 R. Koselleck, *ibid.*, str. 74.

505 R. Koselleck, *ibid.*, str. 85.

506 R. Koselleck, *ibid.*, str. 87.

Jedan od zaključaka u vezi s nastajanjem i mijenama historijskih pojmova Koselleck je dao u raspravi o teoriji i metodi historijskog određenja vremena. "Dijakronički princip konstituira dakle historiju pojmova kao vlastito područje istraživanja koje mora voditi računa preko refleksije na pojmove i njihovu promjenu, metodski ponajprije o izvanjezičnim sadržajima – kao posebno područje socijalne historije. Trajanje, mijene ili novost značenja riječi moraju se tek jednom shvatiti, prije nego se primijene kao indikatori za izvanjezične sadržaje, za socijalne strukture ili političke konfliktne situacije."[507]

Govoreći o kategorijama vremena, Koselleck naglašava potrebu razlikovanja prirodnih i povijesnih kategorija. Postoje vremenski odsjeci koji traju dok je npr. jedna bitka odlučena, pri čemu prirodno vrijeme kao da je isključeno. Događaji i stanja prirodne kronologije jesu, naravno, osnova i mjerenja historijskog vremena. "Prirodno vrijeme i njegov stalan slijed – bez obzira na to kako se doživljava – pripada uvjetima povijesnih vremena, ali se nikad ova ne pretvaraju u ona. Povijesna vremena imaju drugi slijed vremena nego od prirode dani ritmovi vremena."[508]

Može se reći da se socijalni prostor djelovanja veoma denaturalizirao prinudnošću sistema tehnike. Politički prostori djelovanja kao da se smanjuju kada postaju ovisni o tehničkim zadanostima. To nam pokazuje "da je denaturaliziranje povijesnih vremena, ako se može dokazati, uvjetovano ponajprije tehničko-industrijski. Tehnički napredak s njegovim posljedicama daje empirijski supstrat 'historije kao takve'. On razlikuje modernu od onih civilizacijskih procesa koji se mogu historijski registrirati unutar visokih kultura prostora Sredozemlja, Azije i pretkolumbovske Amerike. Vremensko-prostorne relacije su se ponajprije dugoročno, od 19. i 20. stoljeća, veoma odlučno promijenile. Mogućnosti saobraćanja i komunikacije proizvele su potpuno nove organizacijske oblike."[509]

Dotičući se ponovno pojmova revolucije i reakcije, Koselleck smatra da postoje dugoročna zbivanja koja se probijaju i ostvaruju bez obzira na to sprječava li ih se ili omogućava. Moglo bi se danas postaviti pitanje: je li se nakon revolucije 1848. godine ostvario tako silan industrijski polet usprkos propalim revolucijama ili zbog njih. Postoje argumenti za i protiv. Oni ne moraju biti prinudni, ali su ipak izvjestan indikator za te procese. "Tako je moguće da je reakcija u tom slučaju revolucionarnije djelovala nego sama revolucija. Ako su dakle revolucija i reakcija istovremeno indikatori za jedno i isto kretanje, koje se napajalo i promicalo

507 R. Koselleck, *ibid.*, str. 117.
508 R. Koselleck, *ibid.*, str. 133.
509 R. Koselleck, *ibid.*, str. 134.

od obih, to ovaj dualistički pojmovni par očigledno indicira jedno povijesno kretanje, jedan nepovrativ napredak dugoročne promjene strukture, koji nadilazi političko za i protiv reakcije i revolucije."[510]

Zaustavimo se još na njegovoj raspravi o "raspoloživosti historije", u kojoj pokušava objasniti kada je i kako nastala predodžba da se historiju može stvarati. Zatim želi povući granice koje su postavljane od jedne pojmljene historije da se može stvarati. Njegova prva historijska teza jest da je historija raspoloživa čovjeku, tj. da se može stvarati kada je historija sama postala singularni pojam. "Korak od određenih historija u pluralu prema jednoj historiji uopće u singularu indicira, historijski rečeno, novi iskustveni prostor i novi horizont očekivanja."[511]

Koselleck navodi kriterije koji obilježavaju taj novi pojam. Prvo, "historija uopće" bio je kolektivni singular koji povezuje sve pojedinačne historije. Time "historija" zadobiva viši stupanj apstrakcije i upućuje na veći kompleksitet koji je prisilio da se "stvarnost otad u cjelini historijski izlaže".[512] Drugo, kad se stari latinski izraz "historie" koji je značio znanost o stvarima i zbivanjima, pretvorio u pojam "Geschichte", te se historija kao stvarnost i kao refleksija te historije svela na zajednički pojam, historiju uopće. Utoliko se ovaj novi pojam može označiti kao neku vrstu transcendentalne kategorije. I treće, u toj konvergenciji sadržajno se dovelo do odustajanja od neke izvanhistorijske instancije. Da bi se historija doživjela ili spoznala, nije više bio potreban rakurs na boga ili na prirodu.

Koselleckova druga teza jest da se historija odlikuje time "što se čovjekovo predviđanje, čovjekovi planovi i njihova provođenja tokom vremena razilaze... 'Historija po sebi i za sebe' ostvaruje se uvijek pod pretpostavkom nesavršenosti i zato ima otvorenu budućnost. To svakako pokazuje dosadašnja historija, i tko hoće tvrditi suprotno, nosi teret dokaza."[513] Upućujući na neke historijske primjere, Koselleck je zaključio da se u "historiji događa uvijek više ili manje nego što je sadržano u predviđanjima. O tome da je više ili manje prosuđuju ljudi, htjeli oni ili ne. Ali predviđanja se ne mijenjaju zato još dugo, a kada se mijenjaju, tada tako polagano i dugoročno da izmiču direktnom raspolaganju, činjenju."[514]

Uz još neka granična pitanja, koja ipak više spadaju u znanost o historiji, Koselleckove rasprave su važan prilog razjašnjavanju nastanka

510 R. Koselleck, *ibid.*, str. 148.

511 R. Koselleck, *ibid.*, str. 264.

512 R. Koselleck, *ibid.*, str. 264.

513 R. Koselleck, *ibid.*, str. 272.

514 R. Koselleck, *ibid.*, str. 277.

pojedinih filozofskih i filozofskohistorijskih pojmova. Pojmovi koje danas upotrebljavamo imaju svoju historiju i često imaju danas sasvim druga obilježja i značenja nego nekad. Temeljeći svoja istraživanja na bogatom materijalu, posebno 17. i 18. stoljeća, Koselleckove rasprave obogaćuju naš uvid u karakter našega pojmovnog oruđa.

Zbirku svojih radova o problemima historije objavio je *Herbert Schnädelbach* (r. 1936.) pod naslovom *Vernunft und Geschichte* (1987.). Schnädelbach, s kojim smo se već sreli, objavio je 1974. djelo *Geschichtsphilosophie nach Hegel* u kojemu je problem historizma bio središnje pitanje. U ovoj novoj zbirci Schnädelbach je postavio sebi zadatak da osvijetli najnoviju filozofsku situaciju s obzirom na promjene pojma historije i novu samointerpretaciju uma kao historijske tvorevine. Schnädelbach smatra da je historizam još uvijek veoma aktualan i da je potrebno i moguće izraditi "teoriju racionaliteta, koju tradicionalna filozofija uma reformulira pod suvremenim uvjetima".[515] Schnädelbach se kritički i negativno odnosi prema modernom iracionalizmu jer smatra da bi bez elemenata uma historija bila nespozantljiva i da se onda ne bi ni razlikovala od prirodnih zbivanja. Jer, "onaj tko govori o historiji, pretpostavlja um; i sama misao o njezinoj vlastitoj povijesnosti, jest misao uma".[516] Tom je pitanju posvetio Schnädelbach i cijelu jednu raspravu objavljenu u ovoj knjizi, raspravu *O iracionalitetu i racionalizmu*. Izgleda, pisao je u njoj, kao da doživljavamo danas drugi povratak romantike, s pokušajem ograničenja uma, sumnje u ideje emancipacije i napretka, pozivom na tradicije koje je modernitet već davno srušio i prevladao, s novim kultom "unutrašnjeg" i osjećaja, nepovjerenjem prema racionalitetu i povećanom interesu za vjeru – sve se to već dvaput dogodilo. Prva romantika je stajala u znaku Rousseaua, drugoj je patron bio Schopenhauer koji s Nietzscheom završava u neoromantičnom kultu "života" i kritikom civilizacije. Današnja kritika tehnologije nalazi svoju osnovu i opravdanje u nuklearnim postrojenjima, uništavanju okoline, atomskom naoružavanju i opasnostima elektronike. Glavne crte ove treće romantike jesu "čežnja za alternativnim, jednostavnim životom, čednosti, povlačenje u privatnost, u 'samoiskustvo', u 'sensitivity training', i sve to uz sve veću političku apatiju".[517]

Schnädelbach se kritički osvrće na ove moderne fenomene smatrajući da između racionalizma i iracionalizma postoji važna asimetrija:

515 Herbert Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt na Majni, 1987., str. 7.

516 H. Schnädelbach, *ibid.*, str. 9.

517 H. Schnädelbach, *ibid.*, str. 65.

racionalizam se može zastupati kao metodski princip, iracionalizam ne; za racionalista sve je um, prvenstveno subjektivni um, a pitanje koliko toga postoji u svijetu – ostavlja otvorenim itd. Iracionalisti, zapravo, nemajući racionalnu metodiku ne mogu zasnivati svoje stavove. Faktički racionalist je suveren; jer prihvaća samo one argumente koji odgovaraju njegovim argumentima.

Mi moramo, naprotiv, osloniti se na um i na umnu tradiciju. "Mi ne želimo prezirati niti um niti znanost, a najmanje um u znanosti. Ona može biti tako loša, kakva jest; ona ne mora riješiti naše životne probleme: mi nemamo ništa bolje."[518] Ali razumjeti historiju kao umnu i um kao povijesni znači uvijek spajanje nespojivog: "općeg i pojedinačnog, nužnog i slučajnog, vječnog i promjenjivog, racionalnog i empirijskog, demonstrirajućega znanstvenog sa samo dokumentiranim historijskim znanjem".[519] Dogmatizam uma zapostavlja ili negira ono specifično historijsko u umnom, a historijski relativizam postavlja povijesno kao apsolutno, a niječe opće. Schnädelbach pledira za približavanje suprotstavljenih polova "uma" i "historije" koje je već započelo u 18. stoljeću nastankom nove historijske svijesti. Naša je današnja situacija da treba ići prema "*racionaliziranju historije i historiziranju uma*".[520]

Moderno racionaliziranje historije koje započinje Vicom, Hegelom, Marxom i dr. zapravo je filozofija historije koja je inicirala i suprotan proces – historiziranje uma. U tom kontekstu Schnädelbach raspravlja o problemu prosvjetiteljstva i historizma, osvrćući se na neke kontroverze krajem 18. i početkom 19. stoljeća (Kant, Hamann, Burke, Hegel). Jednako tako i o problemu dijalektike uspoređujući dijalektiku Platona i Hegela, zaključujući da mi trebamo dijalektiku u "teoriji racionaliteta kao njezin kritički korektiv, koji garantira da su naši koncepti racionaliteta uvijek otvoreni i sposobni učenju. Zaoštreno formulirano: dijalektika kao negativna mora se zato brinuti da naša teorija racionaliteta ostane racionalna."[521]

U osmom dijelu knjige Schnädelbach raspravlja o problemima dijalektike kao kritike uma (Adorno), o Horkheimeru i filozofiji morala, J. Habermasu i teoriji komunikativnog djelovanja te se kritički osvrće i na neke bitne stavove P. K. Feuerabenda i na hermeneutiku, pod naslovom *Morbus hermeneuticus*. Teze o filozofskoj bolesti. Jedan simptom te bolesti je uvjerenje da se filozofiranje sastoji u čitanju filozofskih djela i da se filozofija nalazi tamo gdje se interpretiraju filozofski tekstovi.

518 H. Schnädelbach, *ibid.*, str. 276.

519 H. Schnädelbach, *ibid.*, str. 12.

520 H. Schnädelbach, *ibid.*, str. 13.

521 H. Schnädelbach, *ibid.*, str. 174.

Schnädelbach se oštro protivi tom "filologiziranju" filozofije i smatra da glavni interes filozofije i onih koji joj pristupaju nije interes za hermeneutičko obrazovanje. Ono što čovjeka koji pristupa filozofiji prvenstveno interesira jest iskustvo mogućnosti mišljenja, intelektualne samostalnosti, pregled i orijentiranje u kaotičnoj kulturnoj stvarnosti i silama koje određuju naš svijet. Ako se filozof ograniči na hermenutičko ispitivanje tekstova, od njih se mnogo ne može očekivati, jer ne žive i nisu suočeni sa stvarnošću u kojoj se odvija bitni i dramatični proces čovjekova napredovanja. Schnädelbach, naravno, ne odbacuje historijsko-hermeneutičko u filozofiji "nego *redukciju* filozofije na historijsko-hermeneutičko. Riječ je o protivljenju *hermeneutičko-ontološkoj ideologiji i filozofskom fetišizmu znanstvenosti* u filozofiji, koji oboje prijete da izrastu u sabotažu filozofije."[522]

I u ovom slučaju Schnädelbach poznaje mjeru. Njemu je jasno da se ne može ulaziti i rješavati filozofske probleme bez analize tekstova, te je hermeneutički posao svagdje prisutan u filozofiji.

Svi ovi radovi, kao granični problemi, važni i za filozofiju historije, rezultat su filozofskog mislioca kojemu je jasno da se umnost svijeta ne može ostvarivati bez umnog razmatranja problema, nedostataka i proturječja toga svijeta.

Günther Dux (r. 1933.) objavio je 1989. djelo *Die Zeit in der Geschichte* koje također ne možemo svrstati u jedan stručni fah, jer je koncipirano i filozofski, kulturološki, sociološki i antropološki. Djelo je vrijedno jer nam nameće važno pitanje – *o historijskom vremenu ili vremenu u historiji*. U predgovoru autor navodi da nije imao namjeru pisati historiju razumijevanja vremena nego je u historijsko-genetskoj teoriji želio pokazati prilaz strukturama povijesti duha i njezinu razvojnu logiku, i taj prilaz učvrstiti kulturno-usporednim istraživanjima u Amazoni, u Indiji i u Njemačkoj, što su ga proveli on i njegovi kolege J. Mensina, K. Kälble, J. Messmer i B. Kiesel.

Istraživati poimanje vremena znači ispitivati i analizirati tekstove u kojima su ljudi iznosili svoja mišljenja o svijetu i čovjeku. Oni govore o početku i trajanju poretka vremena, podrijetlu kulture i ćudorednosti, životu i smrti, o ljubavi itd. "Svaki od tih tekstova je kao izraz svojega vremena sasvim jedinstven; on kaže više nego što dopušta tema, i konačno uključuje svojom vlastitom logikom jedan svijet."[523] Isto je i s poimanjem vremena koje je u svim tim slučajevima također jedinstveno. Time što se priznaje svakom društvu i kulturi da su stvarali svoj vlas-

522 H. Schnädelbach, *ibid.*, str. 283.

523 Güner Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt na Majni, 1989., str. 19.

titi svijet i vlastito vrijeme, svaki etnocentrizam ostaje bespredmetan. Za sve to je potrebno i razumijevanje historije koje će se razlikovati od onoga što je dano u logici budućnosti.

Dux djeluje historijsko-genetskom metodom koja duhovnu historiju razumije kao historiju rada, što znači da je duhovna organizacija svijeta i života čovjeka povezana s prirodnom historijom. Razvoj duha je zato bezuvjetna pretpostavka i činjenica. Ontogeneza je osnova svakoga takvog razvoja, jer je čovjek biološki određen da oblikuje svijet u saobraćanju sa stvarnošću koja mu je unaprijed dana. Zato je svako rođeno dijete u kulturnom nul-položaju. Razvijajući se u svojoj baznoj plemenskoj organizaciji, ono sazrijeva u individuum koji oblikuje svoj način života. Ono što vrijedi za svakog člana kulture, vrijedi i za cijelu kulturu. Svuda čovječji organizam stoji pred nužnošću da izgradi elementarne strukture djelovanja, svijeta i doživljaja, kauzaliteta zbivanja, njihovu organizaciju u vremenu i prostoru itd. "Ako su u svim vremenima u svim društvima kognitivne strukture u ranoj fazi razvoja jednake, onda se moraju kognitivni svjetovi odraslih beziznimno moći slijediti po virtualnoj liniji koja leži u produžetku ontogenetski započete linije."[524] To samo znači, ako slijedimo kognitivne strukture iz ontogeneze, da su svjetovi primitivnih i arhaičkih društava tuđi svjetovi. Oni su izgrađeni nad kognitivnim strukturama koje nisu naše. To isto vrijedi i s obzirom na kategoriju vremena. Nastojeći pokazati razvojni proces vremena kao razvojni proces njegovih ontogenetskih započetih struktura, Dux je morao zaključiti da se shvaćanje vremena mora razlikovati s obzirom na različiti razvoj tih kognitivnih struktura. Navodeći primjere oblikovanja kategorije vremena s obzirom na univerzum, zatim s obzirom na organski sistem, za Duxa je osnova čovjekova oblikovanja vremena sistem djelovanja, djelatnosti. "Gdje god ćemo naići na vrijeme u njegovoj izvornoj formi, u ontogenezi kao i u historiji, nalazimo ga u materijalnom smislu vezano za djelatnost. Sve iskonsko vrijeme je djelatno vrijeme. Za taj konstruktivni nalaz dobavit ćemo abundantni historijski materijal."[525] Ovo antropološko shvaćanje pokazuje da je vrijeme oblikovano kao konstruktivni postupak čovjekova života, te je zato, kao i svi duhovni oblici, povezan i upleten u strukture djelovanja. Sve iskonsko vrijeme je djelatno vrijeme, i to je najvažniji ishod ovoga našeg ispitivanja. Ili, kako je na jednom drugom mjestu Dux to formulirao: *"Kao što elementarne kategorijalne forme prvotno nastaju u praksi, to se one također samo u praksi dalje razvijaju."*[526]

524 G. Dux, *ibid.*, str. 31.

525 G. Dux, *ibid.*, str. 49.

526 G. Dux, *ibid.*, str. 250.

Vrijeme je, dakle, uvijek u svojemu razvoju vezano za pojedina djelovanja, praksu. Zato i svako djelovanje ima svoje vrijeme. Socijalno vrijeme je u tom smislu samo podjela vremena koje je vezano na bilo koji način na cikluse vremena godine, koji određuju zajedničke aktivitete članova društva. Temeljna struktura vremena se zato, historijsko-genetski gledano, može izgraditi samo u ranoj ontogenezi. Vrijeme se dakle kao kategorijalni oblik oblikuje u društvu i s društvom. Ali se vrijeme ne može razumjeti ako se društvo shvati kao subjekt, nego samo "ako se njegovo oblikovanje rekonstruira u onom procesu u kojemu se u svim vremenima oblikovalo: u procesu ontogeneze".[527]

Usmjerujući svoju analizu nastajanja na kategorije vremena u ranoj fazi čovjekova individualnog razvoja, Dux zaključuje ponovno da se to oblikovanje može razumjeti samo iz djelatnih oblika čovjekova bivstvovanja. "Vrijeme je na početku u svom razvoju vezano na pojedino djelovanje, zato svako djelovanje ima svoje vlastito vrijeme. Vrijeme je zato i tako konkretno kao i supstancijalno. U napretku razvoja međuakcijskih kompetencija ono se odvaja od pojedinih djelovanja i postaje medij svih interaktivnih zbivanja uopće, konačno svjetsko vrijeme."[528] Zato kao daljnji zadatak Dux postavlja pitanje "rekonstrukcije temeljne strukture vremena u historiji iz ontogeneze".[529]

Zbog toga je najveći dio knjige, str. 103-368, posvećen analizi pojma vremena u primitivnih i arhaičkih društava (Brazila i Indije) i Njemačke. Istraživanja su provedena u plemenima Macu, Purahiya, Cabloclos, Tucanos, Maya, Hopi, te kod Židova, Kineza, Egipćana, Indijaca, Grka itd. da bi na kraju osvijetlio problem vremena u srednjovjekovnoj Europi, u novijem vremenu i završava s Nietzscheom.

Jedan od zaključaka je sličan već citiranim stavovima. "Sve su kategorijalne forme zato", zaključuje Dux, "vezane za kategoriju djelovanja. To važi, kao što smo vidjeli, i za vrijeme. Vremenska organizacija djelovanja je vremenska organizacija kat exochen. To ne vrijedi samo za sâmo djelovanje; to važi i za sva zbivanja u svijetu."[530] Ili: "Sve su to različite predodžbe vremena, koje smo našli u istraživanim arhaičkim kulturama, u kulturama *Maya, Hopi, Izraelaca i Kineza*. Koliko je svaka fascinantna u njezinoj jedinstvenosti, svaka se može prikazati kao formirana nad jednom zajedničkom logikom: nad iskonskom logikom djelovanja."[531]

527 G. Dux, *ibid.*, str. 79.

528 G. Dux, *ibid.*, str. 99.

529 G. Dux, *ibid.*, str. 100.

530 G. Dux, *ibid.*, str. 121.

531 G. Dux, *ibid.*, str. 167

U zaključku svojega djela Dux smatra da historija poznaje razvojnu logiku struktura te se preko njih može historija rekonstruirati i razumjeti. Teško se može osporiti, nakon svih istraživanja, da na stupnju skupljača i lovaca postoji preoperacionalna kompetencija, a da se na stupnju jednostavnih poljodjelaca događa prijelaz u konkretni operacionalitet. Postoje dakle "univerzalne strukture duha, ali su one historijske strukture. Simbolički organizirani svjetovi pružaju čovjeku od početka mogućnost da ih dalje razvija. Jednom pokrenut pokazuje taj razvitak univerzalnu logiku."[532] Time je svakome kulturnom relativizmu udovoljeno. Da se duhovna povijest kao povijest rada može izvoditi iz ontogeneze, mora naše razumijevanje duhovne historije revolucionirati. Historija vremena je stvorena u ontogenezi i iz nje je dalje razvijena. Svi atributi koji se pridaju razumijevanju vremena u različitim kulturama pokazali su se "bez izuzetka kao konzekvencija atributa izvorne logike djelovanja".[533] Na taj način se mogu i druge velike teme čovječanstva, koje su vezane za vrijeme, razumjeti preko struktura duha iz ontogeneze. Egzistencijalije čovjekova opstanka objašnjene su kroz historiju u logici njezina razvoja. Čovjek je u njoj artikulirao svoje samorazumijevanje: odnos vremena i vječnosti, života i smrti. Pitanje života nakon smrti može se shvatiti samo na osnovi te logike. Možda je najvažniji rezultat strukturno-logičke rekonstrukcije duhovne historije da je njezina novovremena svijest konstruktiviteta svedena na realne dimenzije. Preokret u tom razvoju zbio se "pretvaranjem naturalne antropološke organizacije u sociokulturnu oblikovnu silu, u kojoj tema vremena ponovno mora biti prihvaćena i dalje nastavljena".[534]

S obzirom na problematiku vremena, koja sve više zaokuplja pojedine mislioce, Duxova studija je najbolji dokaz da je prošlo vrijeme transcendentalnog postavljanja i razumijevanja ovoga važnog pitanja. Jednako tako s obzirom na bogat materijal Duxova studija je u svakom pogledu nezaobilazna.

Krajem osamdesetih je *Thomas Jung* (r. 1964.) posvetio svoje djelo, u posljednje vrijeme mnogo diskutiranom, problemu o kraju historije. Th. Jung je u tom djelu *Vom Ende der Geschichte* (1989.) posvetio analizi i razjašnjavanju onih kulturnih i filozofskohistorijskih koncepcija koje sadrže pojmovi "moderna", "postmoderna" i "posthistoire". Analizirajući mišljenja nekih mislilaca ovoga stoljeća, od Habermasa, D. Kampera i Castoriadisa do Spenglera, Gehlena i Baudrillarda, kojima

532 G. Dux, *ibid.*, str. 368.

533 G. Dux, *ibid.*, str. 369.

534 G. Dux, *ibid.*, str. 370.

posvećuje najviše pažnje, Jung je veoma kritičan prema postmodernističkim i posthistorijskim shvaćanjima koja, po njegovu mišljenju, jednostavno prelaze preko nekih bitnih čovjekovih karakteristika i određenja.

Usprkos divergencijama u npr. Spenglera, Gehlena i Baudrillarda, ipak postoji jasna konvergencija u rekonstrukciji shvaćanja posthistorije. Svi oni u biti shvaćaju posthistoriju kao postulirani kraj historije, kao razvojno-strukturalni moment narasloga i hipertrofiranog tehniciteta modernog svijeta. Pretvaranje suvremene moderne u tehnokratsku svjetsku civilizaciju implicitno je ili eksplicitno, a pozadina argumentacije je da se "historija, a time i povijesnost čovjeka objavi završenim".[535] Za sve njih tehnicitet postaje univerzalni obrazac kulturnog tumačenja svijeta i čovjeka. Ali tehnicitet ostvaruje antropološku dvostruku vrijednost koja je predodređena u tehnici kao ovladavanju prirodom. "S jedne strane ona prospektira prometejski san o historijski postignutoj autonomiji ljudske kulture, s druge strane realizira se, kao sazrela tehnička kultura, jedan antihistorijski strukturni moment."[536] Tehnički razvoj ne dovodi samo do sve veće autonomije čovjeka u odnosu prema prirodi, nego i do shvaćanja potpunoga tehnokratskog oblikovanja svijeta, čiji je mitski smisao da "inherentni model bezvremenskih, vječno reproduktivnih struktura i operacija, kakve su u tehničkim aparaturama izomorfno naznačene i u visokotehničkim sistemima realizirane, fungiraju kao jedinstveni obrazac za čovjekov oblik civilizacije".[537]

"Mondijaliziranje" tehnike ne samo da po ovom shvaćanju potire stare kulturne razlike i tradicije u prilog svjetske kulture nego i oslobađa čovjekovu kulturu svake povijesnosti, jer su sve strukture, operacije i opcije unaprijed dane i određene. Historija se zapravo likvidira, nikakva budućnost u historijskom smislu, nikakva vremenitost u uobičajenom smislu više ne postoji. Dospijevamo u neku vrst vječne sadašnjosti strojeva, tehničkih aranžmana te događaji postoje samo kao uvođenje novih tehnika. To je bit posthistorijskih koncepcija koje su jedna vrst realne i ovostrane eshatologije, za razliku od religijskih.

Jung je kritičan prema ovakvim posthistorijskim shvaćanjima i odbacuje ih. "Meni se međutim čini da postoji centralna antropološka zabluda, da se povijesnost čovjeka potpuno svede na djelatni krug tehnike ili da je prepusti historijskoj vlastitoj logici tehničke evolucije do

535 Thomas Jung, *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht*, Münster/New York, 1989., str. 201.

536 Th. Jung, *ibid.*, str. 201.

537 Th. Jung, *ibid.*, str. 201.

mondijaliziranja tehniciteta."[538] Ono što P. Ricoeur naziva "stvaralačkom jezgrom" čovjekove kulture ne može biti posljedica samo jedne kulturnohistorijske logike tehniciteta svijeta koji je protivan čovjeku. "Stvaralačka jezgra" čovjekove kulture ne razvija samo tehnički ingenium čovjeka, ona sadržava i jednu "etičko-mitsku jezgru" (P. Ricoeur) čovjeka te zato on svoju kulturu uvijek iznova interpretira i mijenja. A historija je za čovjeka na dvostruki način raspoloživa: s jedne strane kao horizont njegova kulturna podrijetla, i s druge kao projekt njegovih humanih mogućnosti koje se mogu u otvorenoj budućnosti ostvariti. "Oba momenta čine povijesnost čovjeka, koja ga ne uključuje u neku pretpostavljenu teleologiju svrha, nego mu stvaralački u njegovu historijskom vremenu daje pravo."[539]

Povijesnost čovjeka se ne može ni u kojem slučaju negirati ili ograničiti. Povijesnost čovjeka se mora i nadalje smatrati temeljnom njegovom strukturom, ali ne kao neki historijskofilozofski horizont očekivanja nego kao aktualnu dimenziju etičke povijesne i budućnosne obveze, koju se s Hansom Jonasom može označiti kao "etika odgovornosti prema budućnosti".

"Ideja o čovjeku nije međutim nikakav izvanhistorijski kodeks časti, nikakav transcendentalno dobiveni moralni zakon, nego duboko povijesno postignuti rezultat historijskog obrazovnog hoda čovjeka, koji je postignutom autonomijom od prirodne prinude tek postigao potencijal refleksije i djelovanja."[540]

Ta povijesnost ideje o čovjeku je važno nasljeđe filozofije historije kraja 18. stoljeća. Ali to ne znači relativitet ove ideje u tom smislu da svaka daljnja historijska epoha utiskuje toj ideji i svoj pečat. Interpretiranje ove ideje o čovjeku je, naravno, vezano na određenu historijsku situaciju. Ali kad je jednom nastala "regulativna ideja o čovjeku, onda ona, uz njenu neospornu eshatološku funkciju jednog antropocentričnog horizonta očekivanja, (a to je njeno predano historijskofilozofsko naslijeđe) čini i esencijalnu kvalitetu za historijski 'samolojalitet'" (P. Ricoeur) čovjeka: ona oblikuje tako nešto poput jednog etičkog vremenskog smisla ljudske egzistencije u historiji. Utoliko je ona sposobna stvoriti kritički imperativ granice čovjekova historijskog djelovanja, da bi svako svagdašnje vrijeme i njegova implicitna perspektiva budućnosti kritički reflektirala sa stajališta etičkog 'samolojaliteta'."[541] Jung se slaže s H. Jonasom o odgovornosti čovjeka, koja je historijski parametar

538 Th. Jung, *ibid.*, str. 202.

539 Th. Jung, *ibid.*, str. 202.

540 Th. Jung, *ibid.*, str. 203.

541 Th. Jung, *ibid.*, str. 203.

djelovanja a priori, koji historijsku praksu čovjeka ograničava na etičko trebanje. Odgovornost je ontološka kvaliteta koja historijsko podvrgavanje prirode treba ograničiti, da bi njezine destruktivne i anarhističke potencijale onemogućila. Sve treba biti podvrgnuto ideji čovjeka. Zato Jung odbacuje posthistorijsku viziju svijeta kao beznačajnost i nesmislenost svijeta, navodeći Ricoeurove riječi da bi tada, kada nestaje svako značenje i svaki smisao, bilo moguće prolaziti civilizacijama kao kroz ruine ili preostatke, te bi cijelo čovječanstvo postalo kao neki imaginarni muzej. Posthistorija ne daje "nikakvu koncepciju historije, koja bi kao ishod uzela samopotvrđivanje čovjeka, da bi prevladala krizu vremena u smislu obnovljenoga smislenog stvaranja za čovjeka. Ali nasuprot tome stoji da se historija ne smatra kao besmisleni lanac događanja, nego kao pripovijest, koja iz mnogih kontingencija koje pruža historija, crpi humani smisao."[542]

U aktualnoj diskusiji o postmoderni i posthistoriji Jung pripada onim misliocima koji nisu pokleknuli pod dramatičnim udarima vremena i zapeli u moderni pesimizam, koji u burnom tehnološkom razvitku vidi *samo* destrukciju ljudskoga smislenog i humanog postojanja. Međutim, još opravdanija je njegova teza da je za ostvarivanje bogatstva ljudskog bića i njegovih "beskrajnih" mogućnosti tehnološki razvitak, uza sve njegove opasnosti i često iracionalnosti, bitna pretpostavka. Tek ovaj razvoj omogućuje čovjeku drastično smanjenje nužnog rada i otvaranje novih horizonata slobodnoj ljudskoj kreaciji.

S problematikom "posthistoire", posthistorije, već smo imali prilike sresti se, posebno u prikazu djela P. Andersona i F. Fukujame.

Prije desetak godina objavio je *Lutz Niethammer* (r. 1939.) djelo *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* (1989.). Niethammer je u tom djelu raspravljao o ovom problemu, uzimajući u obzir i navodeći gotovo sve najvažnije ličnosti koje su o tome imale određeno stajalište, pa je ovo prilika da se upoznamo i s nekim od tih ličnosti i s njihovim gledanjima na suvremenu historiju i njezine perspektive ili čak sudbinu. Ako uzmemo u obzir sva glavna stajališta o ovim pitanjima, od Kanta i Hegela, Marxa i Cournota do suvremenih mislilaca Gehlena, Baudrillarda, Fukujame itd., mogli bismo ih podijeliti, po mojemu mišljenju, u nekoliko grupa.

Prva grupa ima optimističko gledanje na historijski razvoj, te suvremena kriza građanskog svijeta ima za njih svoje rješenje u društvu bez klasa i podčinjenog odnosa radnih masa. Tako npr. Marxove koncepcije shvaćaju kao jednu varijantu posthistorije samo oni, a tih nije

542 Th. Jung, *ibid.*, str. 206.

malo, koji su smatrali da je Marx shvaćao komunizam kao definitivno rješenje čovjeka i historije, o čemu sam već pisao u ovom djelu. Međutim u posthistoriju spadaju sva ona socijalistička gledanja koja su u besklasnom društvu vidjela konačno rješenje, što je bilo samo jedno realističko rješenje i shvaćanje eshatona.

Ali se ovaj optimizam nalazi i u nekih građanskih mislilaca, te je npr. Cournot smatrao da je moguće prevladati tu kaotičnu historiju u sistemu socijalno-tehničkog samoreguliranja, koje bi omogućilo mir i blagostanje u cijelom svijetu. S obzirom na Marxa i one suvremene marksiste koji su bili i ostali dosljedni dijalektičari, koncepcija komunizma nije nikakav kraj historijskog razvoja, nikakva posthistorija nego samo ono historijsko razdoblje koje rješava suvremena proturječja, teškoće i nehumanosti kapitalizma (rat, goleme materijalne i socijalne razlike, veoma male mogućnosti čovjeka da utječe na svoj historijski život itd.). Marxovo shvaćanje nije dakle koncepcija "posthistorije" u uobičajenom smislu nego pretpostavka mogućnosti nove historije koja će biti humanija, solidarnija i s mnogo većim angažmanom cjeline društva u rješavanju novih problema i poteškoća, koje će uvijek postojati, ali nije i kraj historije.

Druga grupa smatra da, uz suvremeni razvoj tehnike i proivodnih snaga uopće, kao i jačanja etatizma i birokracije, budućnost je u nekom posthistorijskom stanju "kristalizacije" ovog trenda koji nema drugog izlaza te je njegova bitna karakteristika dominacija te tehno-birokratske "megamašine", tehno-birokratskih odnosa koji se samo perpetuiraju. To je bila Gehlenova koncepcija, donekle slična Cournotovoj koncepciji, samo s mnogo većom sumnjom u mogući pozitivni razvoj, te se u njegovu stavu da je historija na kraju i da je njezina budućnost "pokretnost na stacionarnoj osnovi", što je on izrazio i terminom "kristalizacije", zapaža već rezignacija s obzirom na moguća pozitivna napredovanja u historiji.

Niethammer je ovakva gledanja (Gehlen, Jünger i dr.) objašnjavao kao izraz određene depresije prije i nakon Drugoga svjetskog rata, kada je razočaranje bilo životni osjećaj velikog dijela te inteligencije, pri čemu su mnogi od njih, kako ćemo još vidjeti, lutali iz jedne historijske pozicije i konkretnog angažmana u drugi. Zato oni ne "zamišljaju nikakve nove djelatne perspektive, nego se žale na irelevanciju starih ... Gdje vodeći individuumi ili avangarda više ništa ne pokreću, u njihovim se očima uopće više ništa ne kreće. Građanski ideolozi desnice kao i lijevi izjavljuju da je historija završila."[543]

543 Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek kod Hamburga, 1989., str. 70.

Treća grupa smatra da je historijski proces doveo do bitnih rješenja historijske egzistencije čovjeka, da je društvo riješilo zagonetku historije i da je daljnji razvoj također samo razvoj toga društva bez bitnijih kvalitativno-strukturalnih promjena (Hegel, Fukujama).

Četvrta grupa najdramatičnije shvaća suvremene historijske procese, pa je to katastrofično gledanje na budućnost moderne civilizacije najoštrije došlo do izražaja u Spenglerovu djelu *Propast Zapada*. Ovakvih katastrofičnih predviđanja ima još, osobito u onih koji misle da je atomska smrt čovječanstva neizbježna. Unutar svake od tih grupa postoje također različita sagledavanja i "proricanja" budućnosti koju uglavnom shvaćaju u potpunosti neodređenom.

Niethammer se posebno zadržao na analizi sudbine shvaćanja o posthistoriji A. Kojèvea, E. Jüngera, C. Schmidta, W. Benjamina, de Mana, uz kratke osvrte ili primjedbe na još neke mislioce koji su imali svoja shvaćanja o posthistoriji. (B. Jouvenel, J. Baudrillard, P. Brückner, J. Taubes, A. Seidel).

S obzirom na Kojèvea (1902.–1968.), koji je tridesetih godina u Parizu (1933.–1939.), na École pratique des Hautes Études držao predavanja o Hegelovoj *Fenomenologiji duha* koja su, među ostalim, slušali po Niethammerovu podatku R. Aron, G. Bataille, A. Breton, P. Fessard, J. Lacan, R. Marjolin, M. Merleau-Ponty i R. Quenau, treba navesti njegov osnovni stav što ga je citirao Traugott König u *Die Abenteur der Dialektik in Frankreich* (1980.): "Iščezavanje čovjeka na kraju historije nije dakle nikakva kozmička katastrofa: prirodni svijet ostaje, što je od vječnosti tu. Isto tako to nije biološka katastrofa: čovjek ostaje na životu kao životinja, što je u skladu s prirodom i bivstvujućim. Što nestaje jest čovjek u pravom smislu, tj. djelovanje koje negira bivstvujuće i zabluda ili, sasvim općenito, suprotnost subjekta i objekta. Kraj ljudskog vremena ili historije, tj. konačnog prevladavanja stvarnog čovjeka ili slobodnoga historijskog individuuma, znači sasvim jednostavno svršetak djelovanja u pravom smislu riječi. To znači praktički: nestanak ratova i krvavih revolucija. A i nestanak filozofije: jer budući da se čovjek više bitno ne mijenja, nema više razloga da se mijenjaju (istinski) principi, koji čine osnovu spoznaje svijeta i samospoznaje. Ali sve drugo može se neograničeno održati: umjetnost, ljubav, igra itd.; ukratko sve, što čovjeka čini sretnim."[544]

Niethammerova je primjedba da je perspektiva u Kojèvea bila historijski optimistična s obzirom na "svjetski mir" industrijalizacije i filozofski depresivna s obzirom na animaliziranje čovječanstva u miru i obilju.

544 Citat iz L. Niethammera, *ibid.*, str. 79.

Iznijet ću samo još nekoliko stavova nekih važnijih predstavnika "posthistorije". Prvo na što ukazuje Niethammer jest da su najvažnije ličnosti ovoga pravca između dva rata bile protivnici liberalizma i marksizma i više ili manje se angažirali u fašističkom pokretu. Ali su se isto tako u jednom momentu povukli, napustili javnu djelatnost, živjeli na selu ili otišli u neutralne zemlje i na kraju rata postali opozicija Hitleru, ali su ih pobjedničke demokratske snage ipak smatrale kolaboracionistima i nisu odmah mogli nastavljati svojom profesionalnom djelatnošću. Ernst Jünger (1895.–1988.), poznati njemački književnik, jedan je od tipičnih intelektualaca koji su doživjeli ovakva historijska lutanja i preobrazbe. Jünger u svojemu romanu pri kraju života, *Eumeswil* (1977.), u posljednjem poglavlju "Vom Walde", suočava teoriju "anarha" i "anarhista". Ovaj se suprotstavlja strukturama moći i time ostaje od njih sapet umjesto da se potpuno distancira od društva, da bi se mogao unutar tih struktura kretati i u slučaju opasnosti od njih sakriti. Ideal je takvog krajnje individualističkog i Heideggeru odanog desno-hegelovca "uspostava unutrašnje slobode kao kompenzacije za izgubljenu društvenu. Taj je ideal realiziran od jednog 'Herrn als ob', čovjeka vojnika, koji je u civilu konobar i historičar u službi jednoga malog vojnog diktatora u jednoj budućnosti nakon katastrofe, u kojoj je međutim sve ostalo isto."[545]

Dezangažirani oportunizam anarha, zaključuje Niethammer, pretpostavlja statično nepromjenjivo društvo, koje nema smsila mijenjati jer bi se rušenje jedne satrapije samo nadomjestilo drugom, ali se time ne bi mogla promijeniti struktura protektorata. E. Jünger je taj svoj stav o posthistoriji izrazio i u drugim djelima, kao npr. u romanu *Waldgang* (1951.) kada piše: "Ovdje se oštro sudaraju svjetlo i sjena: hibris napretka s panikom, najviši komfor s rušenjem, automatizam s katastrofom, koja izgleda kao prometna nesreća. Stvarno su veoma usko povezani rastući automatizam i strah, i zapravo ukoliko se čovjek u odluci ograničava u korist tehničkih olakšica. To vodi različitim ugodnostima. Ali se nužno mora povećavati i gubitak slobode. Pojedinac ne stoji više u društvu kao drvo u šumi, nego sliči putniku u jednom brzom vozilu, koje se može zvati Titanik ili Levijatan. Dok god je vrijeme dobro i vidik ugodan, on će stanje manje slobode jedva opaziti, u koje je došao. Nastupa naprotiv optimizam, svijest moći, koja proizvodi brzinu. To postaje tada drugačije, kada izrone ognjeni otoci i ledenjaci. Tada se ne prenosi samo tehnika komfora na druga područja, nego se zapaža i nedostatak slobode – bilo u pobjedi elementarnih snaga, bilo time da pojedinci, koji su ostali jaki, vrše apsolutnu vlast upravljanja."[546]

---

545 L. Niethammer, *ibid.*, str. 83-84.

546 Ernst Jünger, *Waldgang* (1951. i 1986.) str. 30. Citat iz Niethammer, *ibid*, str. 88.

Dovoljno je da se još osvrnemo na francuskoga germanista i sociologa – Jeana Baudrillarda, koji je pripadao i francuskoj KP i prevodio Marxa, Brechta i P. Weissa. Krajem šezdesetih bio je pod utjecajem Althussera i na kraju sredinom sedamdesetih godina bio je esejist alternativne literarne scene. U svojemu spisu o sjeni šutećih većina pisao je: "Procesi promjena koji su osnova ekonomskog, političkog i seksualnog oslobađanja, toliko su se zgusnuli i ubrzali, da su se analogno jednom orbitalnom tijelu, koje je doseglo 'brzinu oslobađanja' i odvojilo se od svoje staze obrtanja, oprostili od veze sa stvarnošću, smislom i historijom, koja se rasula u činjenične atome.

Obrnuta tendencija vrijedi za 'mase', naime krzmanje: na površini gustih tijela vrijeme miruje. Iz pretjeranog zbijanja društvenih procesa cirkulacije nastala je jedna 'troma masa', koja nema nikakvog smisla, nego je kao 'zaostatak historije', kao 'obrnuta energija' apsorbirala svaku strategiju koja je nadilazi. Zato je proces 'omasovljenja' ireverzibilan i znači da se historija posve usporava, čim dotakne sazviježđe šutljive većine."[547]

Mislim da je svim ovim navodima i prikazima dovoljno pokazana raznovrsnost posthistorijskih koncepata, pa možemo izostaviti Niethammerove prikaze još nekih protagonista ovih shvaćanja (H. de Mana, H. Adamsa, B. Jouvenela i dr.) i njihovih kritičara.

U svojim zaključnim razmatranjima Niethammer je ponajprije pokazao da se ova ideja rađala i nastala iz takvih strukturnih procesa u historiji ovoga našeg stoljeća koji su pokazali da su mnogo više kontingentni i diferenciraniji nego što je filozofija historije pretpostavljala. Prije svega proces napredovanja nije doveo do očekivanih ciljeva: bratstva, vječnog mira, slobode, duha koji je postao svjestan sama sebe, carstva ljepote i one socijalne revolucije koja bi dovela do zadovoljenja potreba svakog pojedinca. Upravo oni koji su bili osjetljiviji na ovakve procese i ishode već su krajem 19. stoljeća dijagnosticirali društvo u kojemu su nastali takvi aparati i strukture koji su "historijskom prisilom vitalitet i duh građanstva stavili u ekonomske i birokratske okove a bijedu proletarijata, koja je bila ublažena u malim slojevima, proširili na cijeli svijet. Gospodari nisu ostali gospodari, ali su robovi ostali robovi."[548]

547 Jean Baudrillard, *Im Schatten der schweigenden Mehrheit oder das Ende des Sozialen* (1987. Cit. iz Niethammera, str. 39). Na njemačkoj ljevici, kako navodi Niethammer, nakon burne 1968. godine, koja je izazvala također mnoga razočaranja, interes se za posthistoriju pojavio u osamdesetim godinama u mladih berlinskih filozofa i sociologa u krugu Jacoba Taubesa (H. Böhringer, N. Bolz, D. Kamper, H. D. Kittsteiner). U Italiji je slične pozicije imao B. Vattimo, u Americi B. Cooper i u Francuskoj navedeni Baudrillard. Vidi L. Niethammer, str. 17, bilješka 15.

548 L. Niethammer, *ibid.*, str. 156.

Nakon analize stavova pojedinih predstavnika posthistorije, Niethammer zaključuje da je historija, koja kod njih prestaje, misaona konstrukcija o svjetskom zbivanju u cjelini. Budući da takvo iskustveno znanje nadilazi mogućnosti svakog čovjeka, radi se pri tome o selektivnom znanju, koje svoje kriterije tumačenja na kraju dobiva iz spekulativnih ili normativnih iskaza o budućnosti. Ako čovjeku pripada sloboda, može se apelirati na njegovu volju da takav trend historije djelatno promijeni. Ako takvo djelovanje ne uspije i dovede do katastrofe ili zločina, na dispoziciji je ili tumačenje (ili apel) ili sloboda. Tipu koji djeluje, kome je angažman prirodan, ova druga mogućnost je bliža.

Posthistoire je za Niethammera više simptomatični osjećaj, a ne razrađena teorija. Međutim, to gledanje i pretpostavka uglavnom su neuspjeli. Tome su bili i objektivni i subjektivni razlozi. Vremenski to je razdoblje nakon Drugoga svjetskog rata i jedan val nakon sedamdesetih godina. Biografski podaci pokazuju da se u desnici radilo o fašizmu i njegovu porazu, a u ljevici o napuštanju militantnih oblika komunizma, najprije staljinizma, a kasnije drugih komunističkih grupa. Ovo nije tako jednostavno jer postoje i slučajevi pomiješanosti i jednoga i drugog.[549]

Svi ovi slučajevi nisu samo bilo kakav primjer zbrke stoljeća. Oni sebe nisu shvaćali kao loptu historije, niti su željeli očuvati svijet od njegove zablude. Njihova se intelektualna produkcija nastavljala kao da su htjeli dokazati nezavisnost svojega duha od sistema. Njihovo elitističko samorazumijevanje nije bilo iluzija, jer su oni stvarno raspolagali dijelom duhovne moći. "Iluzorni dio njihove fantazije o veličini bio je u praktičkom, u mišljenju da se moglo prema masama i prema aparatima u isti mah držati distancu i voditi ih."[550] Taj praktički poraz bio je kompenziran duhovnom produkcijom.

U svih posthistoire-autora postoji gledanje i procjena svjetske civilizacije koja se često naziva "kristalizacijom". Ta metafora potječe iz biološke evolucijske teorije koja pokazuje kako se iz slučajnih genetičkih mutacija formiraju razne varijante roda koje se zatim ukrute i stalno kao takve reproduciraju dok god mogu preživjeti. To isto, misle oni, zbiva se i s historijom. Ali "kristalizacija označava ujedno i kraj slobode i smisla i time reanimaliziranje čovjeka."[551]

549 Niethammer i navodi slučajeve de Mana, Jouvenella, Baudrillarda, Gehlena, C. Schmidta. "Sedam od deset njih bili su profesori, dva poznati književnici, jedan konačno činovnik visokog ranga. Ali takve pozicije opisuju ih samo izvanjski, svi su bili ili jesu temperamentom i interesom politički intelektualci, public men, hommes de lettres, insajderi duha vremena i svakako prema svim kriterijima (a prije svega po njihovim vlastitim) elita" (L. Niethammer, *ibid.*, str. 159).

550 L. Niethammer, *ibid.*, str. 152.

551 L. Niethammer, *ibid.*, str. 163.

Niethammerova je ocjena ove struje mišljenja da je ona elitističko kulturnopesimističko prevrednovanje optimizma napretka, da je dijagnoza vremena koja više zasljepljuje nego osvjetljava. S druge strane, njihove dijagnoze o "megastroju" (Mumford), "postindustrijskom društvu" (Bell), "socijalnom protektoratu" (Jouvenel) itd. samo relativiraju značenje političkog ustroja, odnose vlasništva i drugih temeljnih oznaka tradicionalne društvene teorije u tehnički razvijenim društvima. Nasuprot tome želi se ustanoviti tehničko-socijalna struktura koja se sama reproducira i izmiče upravljanju. Proturječja toga društva postaju parcijalna i marginalna i zato ne tendiraju revoluciji ili transformaciji društva, nego rasterećenjima preko buntovnika ili povlačenjem u svoju unutrašnjost.

Niethammer je dao dobar kritički pregled raznih "posthistorijskih" razmišljanja, a pokazao je i njihove društvene i personalne korijene. Sve su to u biti reagiranja na određene fenomene suvremenoga svijeta, i njihova razočaranja u ono za što su se bili i angažirali bez ulaženja u fundamentalne probleme novoga vremena. Jer, u biti nije riječ o novoj tehnici i njezinoj opasnosti, koja svakako postoji, nego o čovjeku koji njome upravlja i njezinoj upotrebi koja može biti i humana i nehumana. Iza svega toga stoje određeni društveni odnosi, s privatnim, parcijalnim ili općim društvenim interesima. Smisao je suvremenog historijskog angažmana da se ti interesi dovedu u što veći sklad. Time bi bio osiguran i daljnji razvoj društva koji ne može imati nikakav kraj.

Istoj ovoj problematici o "kraju historije" posvetio je i *Martin Meyer* (r. 1951.) svoje djelo *Ende der Geschichte?* (1993.).

I Meyer je svoja razmišljanja i prikaze postavio u historijskom okviru europske historije od eshatoloških predodžaba, dominantnih u kršćanskoj religiji, pa preko prevladavanja tog eshatološkog kraja u zapadnoeuropskom prosvjetiteljstvu i revoluciji, preko Hegela i Marxa do naših dana. Od vremena prosvjetiteljstva moglo bi se "cjelokupno historijsko-filozofsko mišljenje novoga vremena – od Descartesa preko Condorceta do Kanta, od Hegela preko Comtea do Marxa – očitati kao pokušaj da se objasni kraj historije. Pa i suprotne tendencije, da se sruši historija kao kretanje – od Schopenhauera do Burckhardta, od Nietzschea do Bergsona, od Kierkegaarda do Heideggera – protječu u sjeni te svijesti ispunjenja."[552] U središtu njegovih razmatranja su ponajprije ličnosti Hegela, Marxa i u najnovijem vremenu Kojèvea, C. Schmidta i L. Straussa. Pri tome se osvrće ukratko i na mišljenja H. Cournota, A. Gehlena, H. de Mana, E. Jüngera, F. Fukujame i drugih.

552 Martin Meyer, *Ende der Geschichte?*, München-Beč, 1993., str. 23.

Posebna poglavlja posvećena su A. Kojèveu, C. Schmidtu i C. Straussu. Meyer pokazuje njihovu životnu putanju, njihove osobne odnose, kao i mišljenja koja smo već imali prilike upoznati. Zato želim samo reći da se u ovoj knjizi može naći mnogo više životnih podataka, i različitih usporedaba, u vezi s ovom problematikom, s obzirom na mišljenja navedenih nešto starijih i suvremenih mislilaca. U tome je ovo djelo svakako prilog razumijevanju navedene problematike koja je zaintrigrirala filozofe i neke druge intelektualce različitih misaonih i političkih usmjerenja.

Roland Rumpel je napisao opsežno djelo *Geschichte, Freiheit und Struktur* koje je objavljeno posthumno 1990.[553]

Rumpel je smatrao da treba izgraditi teoriju historije (Geschichtstheorie) kojoj je bitna tema način bivstvovanja historije, te postavlja osnovno pitanje, što je historija, u kojoj konkretni subjekti misle i djeluju i tako oblikuju svoj vlastiti svijet. Historija je uvijek odnos subjekta i njegova predmeta. Tako historija nije nikakvo vanjsko događanje nego temeljna organizacija predmetnog, onoga što jest kroz djelovanje konkretnog subjekta. Zatim je historija od konkretnog subjekta izvršena presudna integracija zbiljskog događanja preko refleksivnih djelovanja, koja se aktualiziraju u razumijevanju, tumačenju i pripovijedanju. I treće, označava historija temeljnu strukturu "*koja zbivanje i subjekt tako posreduje u jednom uzajamnom odnosu ili interakciji, da nastaje historija kao smislena povezanost.* Ta temeljna struktura omogućuje način bivstva historijskog predmeta, organizacijska ostvarenja subjekta i time povijesno iskustvo."[554]

Zato jedno zbivanje može biti tematizirano tek na temelju već cjelovito organizirane historije. Pojam jednog bivstvujućeg može uvijek biti samo jedan značenjski isječak jedne cjeline. Pojmovi su dakle na izvjestan način "*skraćenja ili sažimanja, često samo dijelova fundamentalnih historija.* Oni pokazuju što jedno bivstvujuće može biti, kakve oblike može poprimiti, šta je bilo i što nije. Pojmovi se odnose jednako tako na *faktička ostvarenja* jednoga bivstvujućeg i njegove različite interpretacije kao i na *bivstvene mogućnosti* jednog bivstvujućeg."[555]

Stoga je svako spoznavanje moguće tek na osnovi prethodne organizacije i proizvodnje historijskog svijeta od strane spoznavajućega i dje-

---

553 Iz predgovora Annemarie Pieper vidi se da je Rumpel umro 1986.

554 Roland Rumpel, *Geschichte, Freiheit und Struktur*, Freiburg/München, 1990., str. 73-74.

555 R. Rumpel, *ibid.*, str. 107. Tako pojam "demokracije", piše Rumpel, ne pokazuje samo što je demokracija bila i jest, nego što bi mogla biti, s kojim drugim faktorima je u vezi itd.

lotvornog subjekta, koji se na taj način i sam proizvodi kao biće koje stvara historiju. Stvaranje historijskog iskustva obuhvaća prošlost i budućnost koje su integrirane u jednoj sadašnjosti. Cjelina se principijelno proteže na ukupnost procesa koji se konstituiraju kao historija. Ona omogućuje da prošlost i budućnost kao vlastite dimenzije vremena postaju sadašnje i kao takve se razvijaju kao važne i razumljive dimenzije historijskog bivstva. One proizlaze iz imanentne strukture cjeline.

Temeljni pojam teorije historije nije niti mišljenje niti bivstvo nego smisao. "*Smisao obuhvaća mišljenje i bivstvo i pušta da se oni u igri uzajamnog odnosa izoblikuje kao historija*. Smisao je strukturalno identičan sa samosvijesti. To je samosvijest povijesne i konkretno-ljudske egzistencije. Konkretni subjekt ne postiže identitet i istinu preko podudaranja s bivstvom, nego preko kreativne organizacije toga bivstva zbivanja kao historije. Pojam bivstva kao normativnog praizvora koji je uvijek postojao, moguć je samo na osnovi proizvodnje historije."[556]

Taj subjekt, to Ja nije niti apsolutno, opće i nadvremeno niti samo dano bivstvujuće. Idealizam i naturalizam ne pogađaju njegov način bivstva. Subjekt je uvijek individualan, konkretan subjekt, koji refleksivno i slobodno proizvodi historiju kao smislenu povezanost. "On nije po sebi već slobodan nego uspostavlja svoju slobodu. On se oslobađa iz zbivanja time što ga transcendira. Usprkos tome on se ne može potpuno osloboditi zbivanja. On ostaje u svojim historijskim organizacijama na njega upućen kao i njemu predan. On stoji u stalnom razračunavanju s kaotičnim zbivanjem koje ga određuje."[557]

Struktura je temeljni pojam historije, a na pitanje zašto uopće postoji historija, ima tri odgovora: prvo, historija postoji jer se subjekt konfrontira sa zbivanjem koje je neiscrpno i zagonetno. To znači da je i historija uopće to zbivanje što se može smatrati prototipom materijalističkog ili naturalističkog shvaćanja historije; drugo, historija postoji jer subjekt iz tog zbivanja refleksivno oblikuje svoju vlastitu historiju kao cjelovito smisleni sklop. U suprotnosti s prvom tezom je ovdje smislom i samosviješću odlikovani subjekt princip historije. To je uglavnom idealistički odgovor. Treće, postoji historija "*jer svaka forma konkretne historije pretpostavlja kozmičku temeljnu strukturu (smisao, samosvijest)*".[558] Ne postoji dakle samo historija, jer postoji zbivanje, i reflektirajući subjekt, nego zato što postoji "nadređena struktura, koja tako posreduje subjekt i zbivanje, da subjekt može iz zbivanja organizirati historiju".[559] Ova

556 R. Rumpel, *ibid.*, str. 185.

557 R. Rumpel, *ibid.*, str. 192.

558 R. Rumpel, *ibid.*, str. 210-211.

559 R. Rumpel, *ibid.*, str. 211.

posljednja pozicija može se označiti kao "transklasična" jer ona "obje klasične pozicije (materijalizam/naturalizam i idealizam) na jednomu višem refleksivnom stupnju integrira u jedinstvo i precizira u njihovu svagdašnjem značenju."[560] Strogo uzevši, na pitanje o osnovi, temelju, razlogu historije nema odgovora jer je sam realitet mnogostruk, proturječan, promjenjiv. Nema dakle jednog realiteta i jednog principa. Postoji mnogo realiteta i mnogo principa, pa zato i mnogo historija. Historija mišljenja s njegovim velikim brojem principa i sistema potvrđuje ovo stajalište. Temeljna struktura historije se zato ne može zamišljati odvojeno od konkretnih historija. Stvarni realitet postoji iz velikog broja historija koje se doživljavaju, razumiju, pripovijedaju ali i promašuju. Konforman s tim primarnim realitetom je čovjek koji historiju doživljava i priča, a znanost i filozofija kao induktivni i deduktivni sistemi su sekundarne tvorevine. "Čovjek prvobitno nije animal rationale. On je *animal narrans*."[561]

Teorija historije, koja bi trebala nadomjestiti klasičnu filozofiju historije, jest teorija kulture (kao ukupnosti čovjekova stvaranja) što znači i čovjekove proizvodnje. Historijska smislena organizacija je osnova i pretpostavka svih kulturnih oblikovanja i stvaranja od obrta i religije do umjetnosti, politike, societeta i tehnike.

Tako je prvi dio ove opširne rasprave bio izvjestan pokušaj zasnivanja *teorijskog uma* preko "narrare". U drugom dijelu, kako ćemo vidjeti, pokušaj je svođenja *praktičkog uma* na narrare. Zato se organizacija zbivanja kao historije ne zbiva samo kroz spoznaju nego i kroz djelovanje koje se može razumjeti samo kroz praksu. "Praxis je osnova svakog djelovanja."[562] Čovjek je bitno praktičko biće koje norme i uspostavljene sisteme tek proizvodi, što se zbiva u interesu smislenoga i slobodnog čovjekova bivstva. Pitanje je dakle omogućuju li ili sprječavaju te proizvodnje čovjekovo bivstvo koje se kroz sve te proizvodnje razumije kao praktičko bivstvo.

Rumpel posebno podcrtava praksu kao osnovu ljudskog bivstva, pa se zato i historijski subjekti mogu razumjeti samo iz njihove zajedničke prakse, iz njihove suradnje i promašaja. Taj kriterij razumijevanja ne unosi se u historiju nego potječe iz njezine strukture i zato mi nismo samo teorijski nego bitnije praktički subjekti. Sva historijska stvaranja, rušenja i promjene imaju svoju osnovu u fundamentalnoj praksi. A ona ima isto tako promjenjivu historijsku strukturu kao i opću strukturu. Traženje i skupljanje podataka nije dakle dovoljno za razumijevanje

560 R. Rumpel, *ibid.*, str. 211.

561 R. Rumpel, *ibid.*, str. 213.

562 R. Rumpel, *ibid.*, str. 304.

historije. Sve promjene se moraju razumjeti na osnovi historijskih oblika životnih praksa. Refleksije kao racionalni sistemi moraju se prosuđivati na osnovi historijske prakse. "Misaoni put je dakle sljedeći: prioritet prakse – kreativitet prakse – samoregulacija prakse – povijesnost prakse, sve s obzirom na njezin odnos prema refleksiji. Praksa je dakle u sebi samoj smislena, kreativna, neodgodiva osnova čovjekova bivstva koja je izložena propasti. Povijesnost u svojemu eksplicitnom značenju nastaje refleksivnim osvjetljenjem i stabiliziranjem prakse. Zato je historijska organizacija realiteta tom refleksijom prikazana.

Tom refleksivnom aspektu povijesnog bivstva u osnovi je još izvorniji praktički, koji se nikad ne može potpuno rasvijetliti; zato ostaje zagonetka povijesnog bivstva. Jer tko zna, što je kozmički praimpuls praktičkog ozbiljenja sam po sebi, prije nego što je osvijetljen i time historiziran."[563] Sadašnjost kao primarna dimenzija vremena je u sebi smislena cjelina prakse. Pitanje o smislu sudara se s onom strukturalnom cjelinom koju smisao uvijek već (prošlost) i opet uvijek (budućnost) u sebi proizvodi. Tako je "povijesni subjekt jedno praktičko, sadašnje, komunikativno i kreativno biće... Analiza pripovijedanja pokazuje, dakle, kako su komunikacija, vrijeme i praksa prvobitno strukturno u historiji povezani."[564]

Samopotvrđivanje kao potvrđivanje smisla ima za Rumpela svoju posljednju osnovu u ljubavi. "Historijski autonoman i kreativan čovjek je *čovjek koji ljubi*. Njega ističe ljubav prema svemu bivstvujućem",[565] te je zato homo narrans ujedno i homo amans. Ovaj homo amans je fundamentalniji od čovjeka kao animal rationale, koji se danas konstituira kao homo faber. To je tek fundamentalna osnova na kojoj homo faber postiže svoj smisao i mjeru proizvođačkog procesa.

Historijski svijet je tako za Rumpela svijet realnog bivstva, ali i svijet spoznaje i djelovanja. Historijski svijet je svijet unutrašnjeg i vanjskoga bivstva, svijet receptiviteta i spontanosti, kao i svijet determiniranosti i slobode. Ove suprotnosti ne postoje odvojeno nego su dinamički posredovane i uvijek se ponovno razvijaju iz jedinstva povijesti. Historija je dakle utoliko borba tih suprotnosti ukoliko svaka od njih dobiva svoj bitni oblik u tom sukobljavanju. Rumpel rezimira ta svoja razmatranja tako da je prvo, historija konkretna danost *i* ujedno uvjetna struktura (temeljna struktura svake moguće historije); drugo, ta uvjetna struktura omogućuje bivstvo, iskustvo i djelovanje, koji se realiziraju kao historijske danosti. Konkretna historija i povijesna struktura međusobno se uvjetuju. I treće, samo historija kao empirijsko-apriorni fenomen

563 R. Rumpel, *ibid.*, str. 383.

564 R. Rumpel, *ibid.*, str. 347.

može preuzeti funkciju uvjeta, tako da mogu nastati konzekvencije koje su s Kantovim razlikovanjima nespojive. Jedna empirijska danost, npr. historija galskih ratova, može imati apriornu valenciju i funkciju. "*Nešto empirijsko može dakle biti nužno.* Ta apriorna funkcija određene historije može, ali se ne mora ostvariti. Jedna druga historija može preuzeti tu funkciju. Ali je nužno određenje od jedne historije uopće."[566]

Vraćajući se ponovno na problem prakse, koja je za njega temeljni pojam historije te se može tematizirati u svojoj fundamentalnoj povijesnosti, smatra da je u praksi jednom konkretnom subjektu stalo do dovršenja, koji iz svoje smislene sadašnjosti razvija prošlost i budućnost. Praksa je cjelina pojedinih mogućih djelovanja. A konkretni subjekt konstituira svoja djelovanja preko maksima. Individualitet, rod i kozmička temeljna struktura ne mogu se zamisliti odvojeno. "Njihova nužna veza može se eksplicirati u jednomu jedinom pojmu: u pojmu *ćudorednosti* (Sittlichkeit, običajnost). Ćudorednost se odnosi na komunikativnog pojedinca, na rod čovječanstva i na univerzalnu strukturu. Ona zato može obuhvatiti te tri forme općosti u jednu strukturu."[567] Norma je uvijek realna određena norma u jednoj specifičnoj situaciji. Apsolutna, apstraktna norma ne može se ticati konkretnoga povijesnog čovjeka. A svaka činjenica je vezana uz neku normu pa se zato i mora mijenjati i oblikovati. Konačno je taj normativitet ono "treba" povijesne organizacije faktičkog zbivanja. "Time se pokazuje da interpretacija strukture ćudorednosti upućuju na povijesnost."[568]

Smisao i historija pokazuju adekvatnu strukturu ćudorednosti: diferencija suštine (Essenz) i faktuma (Existenz) ili nužnoga i slučajnog u historiji je isto tako prevladano kao svaki pokušaj zasnivanja spoznaje i djelovanja izvan historijske strukture. Teorija historije nije niti filozofija biti niti filozofija egzistencije. Ona treba pokazati kako se smisleno može uopće misliti suprotnost biti i faktuma. Tako teorija historije stoji s one strane tradicionalnog razlikovanja idealizma i materijalizma/naturalizma. Jednako tako nema apstraktnog podvajanja prakse i historijske komunikacije, koja se zapravo zasniva na praksi, kao i praksa na komunikaciji. "Praksa i komunikacija se uzajamno uvjetuju."[569]

Analiza trijadičke strukture komunikacije, refleksije i djelovanja pokazuje koliko te pojavne forme imaju istu temeljnu strukturu. "Historija" je dakle jedna veza fakticiteta i normativiteta, slobode i determi-

565 R. Rumpel, *ibid.*, str. 412.

566 R. Rumpel, *ibid.*, str. 444.

567 R. Rumpel, *ibid.*, str. 476.

568 R. Rumpel, *ibid.*, str. 483.

569 R. Rumpel, *ibid.*, str. 505.

nacije. A "događanje" je još ono nestrukturirano u kojemu se ljudsko biće ne može smiriti. Ako mu se podredi, onda negira svoju čežnju za jedinstvom, smislom i povezanošću. Ta trijadička struktura historije je, kako je već bilo rečeno, identična s ćudorednim koje je također tročlano. Svaki ćudoredni subjekt - "dobar" ili "zao", odnosi se u svojoj ćudorednosti i na sebe i na druge subjekte. Ćudoredno djelovanje pokazuje da subjekt sam sebe proizvodi kao povijesno biće i da pri tome u tom aktu proizvodnje priznaje druge subjekte kao slobodna i kreativna bića i tako priznaje i komunikativnu zajednicu kao normu. Zlo postoji u obratnom odnosu, ne priznavajući druge subjekte kao autonomne i time ne priznaje komunikativnu zajednicu. Zapadna historija može se razumjeti iz toga konflikta dobra i zla. Taj konflikt odražava temeljnu strukturu historije kao interakciju refleksije, prakse, komunikacije i događanja. Kad bi taj konflikt jednom bio prevladan, historija Zapada bi došla kraju. "Taj kraj je zato uvijek već pretpostavljen: historija je principijelno organizirana kao konačna historija. Konačnost znači ovdje pobjedu norme nad faktumom."[570]

U svojim zaključnim razmatranjima Rumpel pokušava objasniti karakter svoje teorije historije. Navest ću nekoliko njegovih teza. "Teorija historije koju smo ocrtali nastaje iz *komunikativne samorefleksije povijesnih subjekata na uvjete njihove povijesnosti.*"[571] Pod teorijom ili filozofijom historije podrazumijeva se ponajprije materijalna teorija historijskog razvoja Zapada, a to naša teorija neće i ne može postići. "Ona je formalna teorija historije uopće ili - kantovski formulirano - 'uvjeta mogućnosti' povijesnog iskustva i realiteta. Kao formalna teorija ona je teorija strukture. Naša teorija nije dakle univerzalna u materijalnom smislu (ona pretpostavlja samo univerzalitet kao strukturnu oznaku historije uopće); ona nije sklop nužnih zakona (nego implicira ireduktibilnu slobodu); ona nije evolucionistička (iako ona normativno pretpostavlja dovršenje kao budućnost). U svakom slučaju, ona čini jednu eksperimentalnu hipotezu orijentacije komunikativnih subjekata, čiji eksperiment uspijeva, ako se subjekti po toj teoriji shvate kao konačna, ali slobodna i kreativna, komunikativna bića koja su obvezna smislu i mogu po tome živjeti."[572]

Problemi nastaju već s temeljnim terminom struktura. Zadržavši se na raznim shvaćanjima pojma strukture, Rumpel zaključuje, najprije, da strukturalna teorija historije eksplicira uvjet mogućnosti povijesnosti, a to znači historijskog bivstva i iskustva. Ona je strukturna teorija jer

570 R. Rumpel, *ibid.*, str. 535-536.

571 R. Rumpel, *ibid.*, str. 536.

572 R. Rumpel, *ibid.*, str. 544-545.

opisuje historiju kao sklop odnosa subjekta i događanja, kao i odnosa unutar cjeline i samog procesa. Moglo bi se hipotetski formulirati da niti čovjek niti realitet nemaju historije. "Historiju znaju oboje tek kada se susretnu i stupe u kontakt. Taj kontakt u formi događaja – kako smo vidjeli – smisleno ne može biti upitan. On je primarna danost."[573]

Strukturalna teorija historije je transcendentalna teorija, ali ne bi bilo pravilno da se u centar te strukture stavi subjekt jer taj subjekt nije apsolutni nego konkretni subjekt. A konkretni subjekti su uvijek u komunikativnim kontekstima međusobno povezani. Konkretni subjekt proizvodi historiju i ujedno je njezin dio. To je praksa u kojoj je on sam integriran i postaje, kao povijesni subjekt, dio te strukture. Poseban način bivstva subjekta je taj da je on dio te historijske temeljne strukture promjene između subjekta i događanja. On je sav u toj strukturi i od nje uvjetovan, a s druge strane on je i proizvodi. "Subjekt je dakle opet izvan *i* unutar strukture, uvjetovan *i* slobodan."[574] Historija je dakle takva konstelacija subjekta i događanja koja djelovanja, slobodu i uvjetovanost, subjekt i strukturu dovodi do integrirajuće i diferencirajuće povezanosti. "Jer historija čini očiglednim da se struktura i slobodni subjekt međusobno uvjetuju, da se, doduše, jedno bez drugog ne može zamisliti, ali da se oboje nipošto ne spajaju u bezrazlično jedinstvo."[575]

U tom smislu teorija historije nije nikakva apsolutna, univerzalna, zatvorena teorija. Uspijeva li eksperiment mjeri se po tome je li subjekt po toj teoriji postao svjestan svoje povijesnosti i može li po njoj praktički o sebi odlučivati. Nemogućnost takve apsolutne i zatvorene teorije proizlazi iz čovjekove nemoći nego iz principijelne nemogućnosti koja proizlazi iz temeljne strukture historije. Univerzalnost bi bila i dovršenje historije, a ostvarenje toga bilo bi kraj historije pa tako i znanosti.

Mora se ponajprije reći da je Rumpelovo djelo misaoni pothvat da dade neke teorijske okvire razrješavanja bitnih problema historije s pokušajem da prevlada jednostrana idealistička i u velikoj mjeri jednostrana materijalistička stajališta. Zato je i smatrao da njegova teorija historije u biti prevladava dosadašnju filozofiju historije. Pri tome je Rumpel pod različitim utjecajima – Kanta, Marxa, Heideggera, Habermasa, analitičke filozofije historije itd. Koliko god naginje da, kao i analitičari, izbjegne ontološku osnovu historijskog zbivanja a time i inter-

573 R. Rumpel, *ibid.*, str. 553-554.

574 R. Rumpel, *ibid.*, str. 556.

575 R. Rumpel, *ibid.*, str. 559.

576 Thomas Hausmann, *Erklären und Verstehen. Zur Theorie und Pragmatik der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt na Majni, 1991., str. 233.

pretacije, Rumpel je ipak prvenstveno realističan mislilac. To se osobito vidi u njegovu poimanju prakse, djelovanja, stvaranja historije, komunikativnog djelovanja itd. Iz svih tih razloga mislim da su težnje da se prevlada filozofija historije teorijskom historijom nepotrebna, jer bitni problemi koje bi ta teorija trebala rješavati čine i bitni sadržaj filozofije historije. Ona ima smisla samo ako se pod teorijom historije shvati znanost o historiji, dakle teorijska problematika historije kao znanosti. Kao što sam već imao prilike navesti i obrazložiti ovo pitanje – jedna je stvar govoriti o historiji kao realnom zbivanju, a drugo je govoriti o historiji kao jednoj od društvenih znanosti.

Početkom devedesetih objavio je i *Thomas Hausmann* djelo *Erklären und Verstehen* (1991.), o problemu koji je, osobito u njemačkoj filozofiji i historiografiji, bio jedan od najdiskutiranijih krajem 19. stoljeća i dobrim dijelom dvadesetoga. Od Droysena, Diltheya i Rickerta uvijek je gotovo dominirao problem odnosa prirodnih i društvenih (kulturnih) znanosti. Da jedne "spoznaju i objašnjavaju" svoj predmet, a druge "razumiju", uživljavaju se i pripovijedaju bile su uglavnom osnovne pozicije mnogih filozofa i povjesničara.

Hausmann si je dao u zadaću što podrobnije ispitati ovo krucijalno pitanje jer je smatrao da je uz problematiku "objektiviteta" historijske znanosti to pitanje jedna od glavnih tema analitičke filozofije historije.

Prvi dio djela posvećen je analizi pojma "Erklärung" (objašnjenje). Upućujući na različita značenja ovoga pojma, citira Stegmüllerove konotacije ovoga pojma s njegovim zaključkom da se za sve te konotacije ne može zapravo naći nikakva zajednička osnova. Zadržava se na prikazu Hempel-Oppenheimerovom H-O modela, koji smo imali prilike vidjeti u prikazu američke analitičke filozofije historije. Nadalje, na analizi pojmova uzroka i razloga, probabilističkoj teoriji kauzaliteta (P. Sappe), "ontičkoj" koncepciji znanstvenog objašnjenja Weley C. Salmonsa, W. Drayevu modelu racionalnog objašnjenja i raznim drugim vrstama objašnjenja (nepotpuna, genetska, dispozicionalna, racionalna itd.). Postavlja pitanje historijskog zakona i navodi prigovore s obzirom na mogućnost njihova postojanja. Posebno se osvrće na shvaćanja Georga Henrika von Wrighta koji je problemu "objašnjenja" posvetio posebno djelo, kao i na shvaćanje Karl-Otta Apella što ih je iznio u svojoj knjizi *Die Erklären/Verstehen Kontroverse in transcendentalpragmatischer Sicht* (1979.).

Iako bi se na nekim mjestima moglo zaključiti da Apell ne pravi bitnu razliku između pojmova objašnjenje i razumijevanje, tj. da su to komplementarni pojmovi i da se međusobno uvjetuju, Hausmann smatra da Apell ovu komplementarnost ima na umu samo u nekim slučajevima.

U mnogim drugim slučajevima on smatra da se objašnjenje i razumijevanje isključuju. Apell se dakle u biti slaže s Diltheyeom da "prirodu objašnjavamo, a duševni život razumijemo". Ali pri tome Apell ipak smatra da možemo i čovjekovu djelatnost u nekim slučajevima ne samo razumjeti nego i objasniti.

Drugi dio je posvećen problemu "Verstehen" (razumijevanje) i njegovoj različitoj upotrebi. Posebno se osvrće na Gadamerovo hermeneutičko shvaćanje, nadalje na granice razumijevanja, na problem potrebe revizije razumijevanja historijskih zbivanja, ali i objašnjenja prirodnih pojava.

Nakon svih tih iscrpnih analiza i prikaza mnogih shvaćanja, osobito predstavnika analitičke filozofije historije, Hausmann zaključuje da nema smisla i nije opravdano suprotstavljati ta dva pojma. Između ta dva pojma, objašnjenja i razumijevanja, "zapravo ne postoji nikakva suprotnost nego se oba načina postupka uzajamno međusobno odnose, međusobno su zavisni i takoreći čak međusobno isprepleteni". [576] S jedne strane, kao što je M. Weber smatrao, razumijevanje je pretpostavka objašnjenja, ali i objašnjenje je pretpostavka razumijevanja. Objašnjavanje je zapravo *proces*, dok razumijevanje nije, te je jednom pretpostavka, a s druge strane rezultat objašnjenja. "Suprotstavljanje tih pojmova u obliku *ili* objasniti *ili* razumjeti nije smisleno; za potpuno shvaćanje bilo kojeg sadržaja, djelovanja itd. *oboje* su potrebni."[577]

Na kraju daje Hausmann definitivni zaključak da "između objašnjenja i razumijevanja ne samo da ne postoji nikakva suprotnost nego se oboje nadopunjuju na smisleni i *nužni* način".[578]

Kako će se ovaj zaključak i ovo mišljenje ostvarivati u historiografskoj praksi, Hausmann je na kraju djela pokušao pokazati analizom radova H. Ulrich-Wehlera i Gola Manna.

Mislim da je ovo djelo važan doprinos ovoj filozofskohistorijskoj problematici, u kojemu je Hausmann po mojemu mišljenju s pravom pokazao i obrazložio da je i u ovom slučaju formalno-logički postupak ili-ili jednostran i ograničen.

Još je jedno djelo objavljeno početkom devedesetih godina, djelo *Annette Wittkau* (1961.) pod naslovom *Historismus. Zur Geschichte des Begriffe und des Problems* (1992.). Sama autorica u uvodu kaže da su je uvijek interesirala pitanja: zašto je nužna ili potrebna historijska znanost, zašto je ona korisna i gdje su njezine mogućnosti i granice. Tako je došla do problema "historizma", a ova studija je bila njezina

577 Th. Hausmann, *ibid.*, str. 235.

578 Th. Hausmann, *ibid.*, str. 239.

doktorska disertacija obranjena na Fakultetu duhovnih i socijalnih znanosti Sveučilišta u Hannoveru (1989.).

Historizam je, smatra Wittkau, u njegovih glavnih zastupnika doveo do relativizma koji je relativirao i naša vrijednosna uvjerenja i stavove i tako doveo u pitanje naš historijski angažman. Prema njezinu mišljenju tek je rješenje problema vrijednosti M. Webera (odvajanje znanstvenog od vrijednosnog mišljenja) dovelo čovjeka 20. stoljeća do dotad nepoznate slobode i punoljetnosti. Tada dolazi do novog tipa spoznaje vrijednosti kao i novoga tipa znanstvene spoznaje. "Taj duhovnohistorijski razvitak prikazati polazeći od historije pojma historizma, cilj je studije."[579]

U isto doba kad i Weber, posvetio se ovim problemima E. Troeltsch, koji je dao treći odgovor na pitanje vrijednosnog relativizma. Znanost i vrijednosna spoznaja su posredovane filozofijom historije. Filozofsko-historijskim objašnjenjem i tumačenjem znanstvene historijske spoznaje može se doći do objektivno-važećih vrednota. Time je Troeltsch dao pojmu "historizam" sasvim novo značenje. Za njega je on bio "duhovnohistorijski fenomen historiziranja zapadnog mišljenja, pa je 'historizam' time odjednom postao ne više prijekor nego oznaka moderne."[580]

Cjelokupna ova rasprava u vezi s historizmom, razračunavanje s tom problematikom, za Wittkau je "razračunavanje s fenomenom otkrića historijskog nastanka čovjeka i njegove kulture s jedne strane, kao i s fenomenom proboja historijsko-znanstvene metode spoznaje u kulturnim znanostima s druge strane. Oba fenomena su usko povezana pa se i međusobno uvjetuju. Oni su različiti aspekti istoga obuhvatnog duhovnohistorijskog fenomena historiziranja zapadnog mišljenja, koje se provelo od kraja 18. i prije svega u 19. stoljeću."[581]

U tu svrhu je Wittkau obradila poglede u vezi s historizmom J. Burckhardta, J. G. Droysena, F. Nietzschea, W. Diltheya, M. Webera i E. Troeltscha. Na kraju je dala oštru kritiku shvaćanja historizma K. Heussija i F. Meineckea. Wittkau smatra da Heussi u svojemu djelu *Kriza historizma* (1932.) nema dovoljno i točno znanje niti o historiji pojma historizam niti o temeljnim problemima koji su bili raspravljani u vezi s historizmom. Pokušajem da se da novo značenje pojmu historizam samo je postigao dodatnu pomutnju. Nakon analize njegovih stajališta, Wittkau je zaključila: "Sve u svemu, Heussijeva objašnjenja u 'Krizi historizma' malo pomažu za objašnjenje i svladavanje problema

579 Annette Wittkau, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen, 1992., str. 19.

580 A. Wittkau, *ibid.*, str. 19.

581 A. Wittkau, *ibid.*, str. 25.

historizma, te su u najvećoj mjeri nezadovoljavajuća. Njegova rasprava iz 1932. godine, dapače, jedan je od prvih primjera tome da vremenski i sadržajno nedovoljno razračunavanje s fenomenom historizma vodi samo do zbrkanog uvećavanja pojmovnih razumijevanja, a ne do razjašnjenja cjelokupnog problema."[582]

A u vezi s Meineckeom koji je, kako smo već vidjeli, postao poznat (naravno, u vezi s ovom problematikom jer je bio prisutan u njemačkoj znanstvenoj javnosti još od kraja 19. stoljeća) svojom studijom o nastanku historizma (1936.), Wittkau je smatrala da je historijski suzio pojam historizma i mislio da je Heussijeva knjiga vrijedan prilog toj problematici. Meinecke govori o historizmu kada se još nije u svoj oštrini postavio problem relativizma te se, uglavnom, ne osvrće na najvažnija djela o tome, kao što su Troeltschova i Mannheimova. Wittkau mu predbacuje i što je historizam vezivao uglavnom za njemačko područje te mu s Goetheom uglavnom i završava. Slagao se s Troeltschom da je historizam jedna od najvećih duhovnih revolucija u razvoju zapadnog mišljenja, ali nije shvatio da je bit historizma obuhvatno historiziranje mišljenja i s time povezan problem relativiranja vrednota. Zato je sadržajni kontinuitet koji postoji između rasprave kasnoga 19. stoljeća i ranoga 20. pao nakon toga Meineckeova djela u zaborav, pa su i nakon rata historičari smatrali da je taj problem riješen. Jednako tako prvenstveno ograničavanje historizma kao djela "njemačkog duha" bilo je potpuno neispravno, jer je taj fenomen bio opće europski.[583]

Wittkau je i na kraju djela naglasila da je ovo Meineckeovo restringirano i netočno stajalište u vezi s problemom historizma negativno djelovalo na mišljenja i rasprave o historizmu u Njemačkoj. "Razračunavanje s historizmom je ostalo neplodno jer temeljni problemi nisu bili ponovno postavljeni."[584]

Vrijednost ove rasprave Annette Wittkau je i u tome što je pokazala rasprave u vezi s historizmom koje su se u drugoj polovini 19. i početkom 20. stoljeća vodile i u njemačkoj nacionalnoj ekonomiji, pravu, historiji, filozofiji i teologiji. Jedino ostaje nerazumljivim zašto nije posvetila posebno poglavlje Hegelu, Marxu i Engelsu koji su za tu problematiku bili odlučujuće ličnosti. A sam problem je i nakon toga djela ostao otvoren jer su i Weberove i Troeltschove koncepcije samo jedan važan prilog rješavanju ovoga za čovjeka ne samo kulturno-historijskog

582 A. Wittkau, *ibid.*, str. 189.

583 Wittkau navodi da su ovo stajalište odmah kritizirali O. Hinze u raspravi *Troeltsch und die Probleme des Historismus* (1927,) i W. Eucken u raspravi *Die Überwindung des Historismus* (1938,).

584 A. Wittkau, *ibid.*, str. 196.

i filozofskog problema nego i pitanje usmjerenja njegova historijskog angažmana.

Problemu *historizma*, također jednom od najintrigantnijih u našemu stoljeću, posvetio je *Jörn Rüsen* (r. 1938.), profesor povijesti na Sveučilištu Ruhr u Bochumu i Bielefeldu, djelo *Konfigurationen des Historismus* (1993.). Rüsen veže pojam historizma, s obzirom na njegova različita shvaćanja, prvenstveno na teorijske stavove nekih njemačkih filozofa (Hegel), a posebno historičara (Ranke, Droysen, Mommsen i dr.). Na samom početku Rüsen navodi da se pod historizmom podrazumijevaju tri različite kvalitete historijskog mišljenja:

"1. Mišljenje se naziva 'historijskim' ako ono čovjekovu umnu djelatnost pridaje konkretnoj stvarnosti ljudskog djelovanja u njezinoj uvijek vremenskoj posebnosti. Tada se prosuđuje određeno historijsko istraživanje čovjekove prošlosti ponajviše pozitivnim kao dobrodošli prilog kulturi sadašnjice.

2. Mišljenje se naziva 'historijskim' ako ono čovjekov duh nedjelotvorno jednostrano usmjeruje na prošlost. Tada se prosuđuje odgovarajuće stajalište historijske svijesti negativno. Takvo stajalište je u osnovi često zastupljenog shvaćanja u historijskim znanostima da se historičar mora distancirati od političkih razračunavanja svojega vremena i držati se samo činjenica prošlosti.

3. Mišljenje se, konačno, naziva 'historijskim' kada je prožeto određenim tipom historijske znanosti, kakav reprezentiraju duhovne znanosti od početka 19. stoljeća."[585]

Rüsen misli da danas dominira ovo posljednje značenje, a to znači da je karakteristika onog razdoblja historijske znanosti i pisanja historije koje leži između prosvjetiteljstva i, u užem smislu riječi, moderne historijske znanosti.

Historijsko mišljenje se nakon Prvoga svjetskog rata ponovno diskutira da bi se identitet u opasnosti iznova artikulirao. Koncepcija historije od strane historizma trebala je dati odgovor na opću krizu orijentacije intelektualne elite razvijenih europskih društava. Ta kriza orijentacije nastala je dubokim potresima Francuske revolucije i novom historijskom ulogom koje je građanstvo zadobilo na temelju svoje rastuće ekonomske i kulturne moći. Kriza historijske znanosti je, zapravo, refleks te opće krize orijentacije.

Historistička koncepcija znanosti ima važne filozofske implikacije i konzekvencije. Ona ne izaziva samo posljedice u historijskoj znanosti

585 Jörn Rüsen, *Konfigurationen des Historismus*, Frankfurt na Majni, 1993., str. 18-19.

nego i u zasnivanju i opravdanju najviših smislenih kriterija individualnoga i društvenog djelovanja. F. Meinecke je tu promjenu svijesti smatrao posljednjim korakom u oslobađanju čovjeka i kao jednu od najvećih duhovnih revolucija koju je doživjelo mišljenje Zapada, a E. Troeltsch je smatrao da je historizam historizirao sve naše mišljenje o čovjeku, njegovoj kulturi i njegovim vrijednostima. Time historizam nastoji da njegovi spoznajni rezultati omoguće i aktualno djelovanje, aktualnu historijsku praksu, preko njegovih genetskih uvida i pretpostavki.

Rüsen dalje pita može li se historizmu predbaciti i kritizirati ga da nužno vodi vrijednosnom relativizmu i decizionizmu. Smatra da historizam u svojemu klasičnom izrazu u 19. stoljeću nije bio zbog toga ozbiljno zabrinut. Zato mora postojati element u njegovoj koncepciji znanosti koji sprječava takve relativističke konzekvencije. A taj se element sastoji u tome što historizam "interpretira historizirane čovjekove kulturne djelatnosti u okvirima historijskoteorijski koncipirane i preko historijskog istraživanja empirijski konkretizirane predodžbe unutrašnje razvojne sveze. A ta razvojna sveza fungira kao smisleni kriterij za konsenzus sposobne svrhovite određenosti aktualnog djelovanja. On može tu funkciju preuzeti jer se proteže na genezu kulturnih uvjeta aktualnog djelovanja. Svrhe se tek tada smatraju utemeljene (dakle, upravo ne relativizirane nego legitimirane) ako se u njima duhovni pokretački razlozi koji su im osnova, mogu prikazati kao posljedica kontinuiranog i razvojno sposobnoga kulturnog razvitka."[586] Iz toga se vidi da relativizam nije nužna konzekvencija historijske znanosti koja čovjekovu djelatnost historijski interpretira kao kulturna djela i time ih ujedno spoznaje kao vremenski specifična.

Sve do pedesetih godina ovoga stoljeća smatralo se da je historizam ranoga 19. stoljeća dao historijskom mišljenju specifične znanstvene principe i forme, te se prosvjetiteljstvo smatralo nehistorijskim mišljenjem. Paradigmatično je za takvo shvaćanje djelo F. Meineckea *Postanak historizma*. Historizam je shvaćao kao prevladavanje prosvjetiteljstva. Razmatrajući ta pitanja Rüsen daje svoje mišljenje o faktorima koji su djelovali na "oznanstvnjenje" historijske znanosti. Zato se zadržava na problemu "historike", koja je dobila u Droysenovu djelu svoj najrazrađeniji i najpotpuniji izraz, a ona je u tom obliku bila jedinstvo filozofskohistorijske, spoznajnoteorijske i metodološke problematike. Ne odvajajući radikalno prosvjetiteljstvo od historizma, ipak smatra da je tek "historizam dao, sa svojom koncepcijom metode, temeljima historijske znanosti paradigmatski ili 'disciplinarni' oblik, u kojemu se kao metodološki samostalna stručna znanost (u obliku razumijevajuće du-

586 J. Rüsen, *ibid.*, str. 27-28.

hovne znanosti) mogla etablirati i učiniti trajnom. Htio bih samo uputiti na to da je historizam u tom procesu učinio kvalitativan skok preko prosvjetiteljstva, kojim je oznanstvnjenje historijskog mišljenja postalo *metodološki* utemeljeno i osigurano."[587]

Zaustavljajući se na ovim problemima historizma i historiji kao znanosti, na problemima metode, objektivnosti istraživanja i vrijednosnim sudovima u procjenama pojedinih historijskih fenomena i zbivanja, Rüsen je smatrao da historijsko mišljenje ima veoma važnu ulogu u stvaranju čovjekova identiteta, širi vremenski horizont čovjekova samorazumijevanja time što "iskustvo prošlosti i očekivanje budućnosti integrira u obuhvatnu predodžbu vremenskih tokova."[588]

Rüsen se dotiče i mnogo raspravljanog problema kraja historizma, pokazujući da je korak od prosvjetiteljstva prema historizmu bio ambivalentan i da je proces oznanstvnjevanja historijskog mišljenja započeo već u prosvjetiteljstvu. Zato se takozvano prevladavanje historizma vraća na neke elemente prosvjetiteljske historije i njezine samorefleksije. Tako je za Rüsena kraj historizma nužni uvjet njegove obnove. Jer se u procesu prijelaza prosvjetiteljstva u historizam izgradio umni potencijal historijskog mišljenja koji se tim procesom ne bi trebao izgubiti, nego proširiti. Pokazujući koji momenti dolaze u obzir u tom procesu posthistorizma,[589] Rüsen u poglavlju o glavnim crtama historičke teorije historije pokazuje još jednom pozitivni doprinos historizma historiji kao znanosti i uopće studiju kulturnih problema, kao i granice samog historizma. Za Rüsena je historizam bio filozofskohistorijska, spoznajnoteorijska i metodološka osnova prvenstveno njemačke historije znanosti.[590]

Navest ću samo dva zaključka do kojih Rüsen dolazi u ovoj raspravi o glavnim crtama historicističke teorije i na kraju poglavlja o značajnom njemačkom historičaru Th. Schiederu. Ponajprije je zaključivao da se granice historizma pokazuju u tome "što on nije uspio iskustva sadašnjice o fundamentalnoj ovisnosti političkog djelovanja o vlastitoj dinamici ekonomskih i socijalnih procesa razvoja integrirati u njegov historijski koncept kontinuiranoga kulturnog razvoja. Njegova predodžba o primatu države nad svim drugim oblicima čovjekova podruštvljenja vodilo je skraćivanju i izobličavanju historijske perspektive s

587 J. Rüsen, *ibid.*, str. 44.

588 J. Rüsen, *ibid.*, str. 69.

589 Vidi poglavlje Die Zukunft der Geschichtswissenschaft in der Vergangenheit des Historismus, str. 81-95.

590 Zato Rüsen u drugom dijelu ove svoje zbirke radova posvećuje analizi teorijskih pogleda F. Schillera, G. Gervinusa, J. G. Droysena, J. Burckhardta, F. Meineckea i Th. Schiedera.

obzirom na neintencionalne uvjetne faktore ljudskog djelovanja."[591] Ali je historizam razradom primjerenih kategorija, metodskih pravila i obrazovnih ciljeva utro put i onoj teoriji historije koja želi izaći izvan njegovih granica.

Zaključujući dio o Schiederu, Rüsen nije smatrao da novi rezultati razvoja historijske znanosti čine Schiederovo djelo prevladanim. Za njega je obnovljeni historizam nakon 1945. godine (u njemačkom historiografskom značenju) mogao biti prevladan samo spoznajom da je nacionalni identitet u historijskom samoosvješćivanju nove generacije akademske elite više igrao negativnu nego pozitivnu ulogu, da je to bila "historijska reminiscencija koju je trebalo prevladati u novim, nadnacionalnim oblicima kolektivnog identiteta. Nacija je izgubila značenje koje joj je dao Schieder kao 'prebivalište čovjeka u neokućenom svijetu'. Najnoviji događaji u Njemačkoj čine temu nacionalnog identiteta gorućim problemom historijskog orijentiranja i oblikovanja identiteta ne samo za Nijemce nego i za njihove europske susjede. Schieder je sve snage svojega historijskog mišljenja upotrijebio da zlo što ga je prije svega nacionalizam, ali ne samo Nijemaca, nanio modernom svijetu, protumači tako da postanu moguće nove, slobodnije, i otvorenije forme nacionalnog identiteta u kulturnoj autonomiji i političkoj snošljivosti; u najmanju ruku tamo gdje se treba izbjeći historijske pogreške politički osiljenog i nacionalnodržavnoga suženog nacionalizma. Schiederovo historijsko mišljenje pripada budućnosti njemačke historijske znanosti."[592]

Ti veoma dobri radovi o problemima historizma pokazali su kako je pitanje historizma znatno složenije nego što se misli i često interpretira, isto tako da postoje različita poimanja historizma, a jedno od tih je Rüsen veoma temeljno iznio u ovim svojim radovima, svakako nezaobilaznima za tu problematiku.

Nakon Drugoga svjetskog rata objavljeno je više propedeutičkih djela, pregleda nekih razdoblja filozofije historije i zbornika posvećenih tim pitanjima.

Tako je *Erwin Hinz* (r. 1917) objavio *Die wichtigsten geschichtphilosophischen Strömungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert*, što je bila njegova inauguralna disertacija za postizanje doktorata znanosti obranjena na Filozofskom fakultetu u Jeni 1953. godine.

Hinz najprije daje pregled društveno-historijskih i kulturnih odnosa u Njemačkoj u 18. stoljeću, ali se osvrće i na francusko prosvjetiteljstvo

591 J. Rüsen, *ibid.*, str. 113.

592 J. Rüsen, *ibid.*, str. 396-397.

i racionalizam (Voltaire, Rousseau), kao i na englesko prosvjetiteljstvo (Hobbes, Locke i dr.). Od njemačkih filozofa najopširnije su obrađeni Kant i Herder. Kad se već ograničio na Njemačku u 18. stoljeću, te iako nije imao namjeru obraditi i prikazati manje značajne ličnosti, morao je barem navesti Iselinga, Wegelina, Adelunga i dr. koji su u to doba također utirali puteve filozofskohistorijskom mišljenju. Osim iscrpne obrade Kanta i Herdera, pozitivna je strana te monografije što pokušava pokazati i socijalno-historijsku uvjetovanost takvog razvoja mišljenja koje se već u to doba može nazvati i sekularizacijom filozofije historije.

Godine 1959. objavio je u Bremenu *Kurt Rossmann* (1909.–1980.) *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*. Uz kratki pregled filozofskohistorijske problematike autor je dao izbor tekstova glavnih njemačkih filozofa koji su tretirali i filozofskohistorijska pitanja: Kanta, Goethea, W. Humboldta, Hegela, Marxa i Engelsa, Burckhardta, Diltheya, Nietzschea, Webera i Jaspersa. U toj korisnoj antologiji ipak nedostaju i neki važni njemački filozofi tog razdoblja.

Walter Brüning (r. 1927.) objavio je u Stuttgartu 1961. godine jedini problematski pregled filozofskohistorijskog mišljenja u 20. stoljeću pod naslovom *Geschichtsphilosophie der Gegewart*. U predgovoru Brüning je naglasio da termin "Gegenwart" (suvremenost) u ovom slučaju obuhvaća razdoblje od 1900. do danas, tj. do šezdesetih godina kada je djelo objavljeno. Nastojao je, kako sam piše, obraditi i iznijeti sistematske veze između pojedinih pozicija, za što je po njegovu mišljenju najprikladnija tipološka metoda. Inače on ne smatra da se cjelina jedne filozofije može jednoznačno svrstati u određeni tip, a i ovakvo sistematsko izlaganje mora imati i neke nedostatke. Jednako tako je razumljivo da se pri ovakvu tipološkom pokušaju ne može obuhvatiti sve suvremene filozofskohistorijske radove.

Brüning je svoj rad podijelio na sljedeća poglavlja: Objektivno dana sveopća valjanost u sadašnjoj filozofiji historije; jednokratnost i individualitet u sadašnjoj filozofiji historije; Misao o konstituciji u sadašnjoj filozofiji historije; Konstitutivna izgradnja povijesnosti; Konstitutivna izgradnja općih poredaka.

U granicama koje je postavio, Brüning je uspješno dao pregled nekih glavnih problema filozofije historije uvrstivši i nekoliko važnijih ličnosti koje su zastupale određena gledanja na tu problematiku. Inače, kako je to i sam autor naglasio, on nije ni u kojem slučaju iscrpio glavnu problematiku i gledanja mnogih drugih poznatih ličnosti u ovom stoljeću.

Zanimljiv zbornik o jednom od najdiskutabilnijih problema filozofije historije, problemu smisla historije, objavio je *Leonhard Reinisch, Der Sinn der Geschichte*, München 1961. U njemu sudjeluju poznate ličnosti raznih svjetonazora, od realističkih, pozitivističkih do teoloških. Svoje priloge su dali: G. Mann, K. Löwith, R. Bultmann, Th. Litt, A. Toynbee, K. Popper i H. Urs von Balthasar. Osim historičara Manna i teologa Bultmanna, ostale ličnosti sam već prikazati u posebnim poglavljima.

Sada bih samo naveo svojevrstan osvrt *Richarda Wissera* (r. 1927.) pod naslovom *Miscellanea. Ende der Geschichtsphilosophie?* Wisser je počeo svoj osvrt sa Schellingovom misli da smo mi ni od čega tako udaljeni kao od jedne istinske filozofije historije. (Citirano iz Schellingovih sabranih djela iz 1856.) Wisser nakon sažetka prikaza Schellingova mišljenja zaključuje da su "temeljno pitanje o početku i zaključno pitanje o kraju prema tome oba glavna problema filozofije historije."[593] Prvo pitanje pokušava riješiti Schelling na temelju istraživanja o biti vremena, a drugo pitanje Hegel i s njim svi oni koji su se bavili zakonima historije, pitanjima napretka i nazadovanja historije i tako se usmjeruju na drugo pitanje o budućnosti historije.

Prema Wisseru i ovi prilozi uglavnom pokazuju da na prije postavljena pitanja nema dostatnoga i prihvatljivog odgovora. "Uvid u načelno izostajanje *filozofskoga znanja* o početku i kraju historije, početak je kraja filozofije historije."[594]

Wisserov je zaključak, nakon što je ukratko pokazao bitne stavove autora uvrštenih u ovaj zbornik, da je postigao izvrstan rezultat što je prevladao neprimjerena shematska tumačenja filozofije historije i umjesto toga pretpostavio kritička razmišljanja o historiji. "Schelling je pisao: 'Dosad nismo ni od čega dalje nego od jedne istinske filozofije historije.' I danas vrijedi taj stav svakako s malom promjenom: Ni od čega se nismo više udaljili; jer su pokušaji filozofa historije da dokuče početak i pretkažu kraj propali, filozofija historije je u užem smislu sama došla do početka svojega kraja."[595]

Problemi ostaju, kako vidimo, u priličnoj mjeri otvoreni, iako se s ovim previše skeptičkim stavom ne moramo složiti jer je spoznaja tih problema već daleko odmakla.

Na sedmom kongresu Općeg društva za filozofiju u Münsteru, filozofi su u tadašnjoj Zapadnoj Njemačkoj postavili problem napretka kao

593 Richard Wisser, Miscelanea. Ende der Geschichtsphilosophie?, *Zeitschrift für Religion und Geiestesgeschichte*, br. 15, 1963., str. 87.

594 R. Wisser, *ibid.*, str. 88.

595 R. Wisser, *ibid.*, str. 91.

predmet svojih razgovora i rasprava. Glavno pitanje bilo je: postoji li u historiji razvitak i napredak ili ne postoji. Postoji li linearni ili nekakav drukčiji razvitak, koji je njegov smisao itd. Sve su to bila pitanja o kojima su raspravljali tadašnji najviđeniji njemački filozofi i sociolozi kao što su bili K. Löwith, Th. Adorno, J. Habermas, A. Gehlen, K. H. Volkmann-Schluck, H. Schelski i drugi. U svakom slučaju bila je to misaona i korisna rasprava, a pogotovo za one koji se žele temeljnije pozabaviti tim važnim pitanjem filozofije kao i filozofije historije.

Diskusija je bila objavljena u posebnom zborniku *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964.

Peter Hünermann je svoju habilitacijsku radnju na Teološkom fakultetu u Freiburgu 1967. godine objavio iste godine pod naslovom *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Freiburg-Basel-Wien 1967.

Autor je obradio samo Droysena, Diltheya i C. P. Yorka. Rad pripada nekolicini radova o istom problemu, u biti problemu historizma, ali niti jedan nije dosad obuhvatio sve najvažnije ličnosti koje su označivale prodor ovoga novoga gledanja na prirodu, a osobito na čovjeka i njegovu historiju.

Opsežno djelo koje je više posvećeno znanosti o historiji objavio je *Hans-Walter Hedinger* (r. 1927.), *Subjektivität und Geschichtswissenschaft*, Berlin 1969. Osnovno pitanje koje je Hedinger postavio da bi ga historijski i teorijski obradio, bilo je: može li historija kao znanost doseći objektivnu istinu o prošlosti ili svaka historijska spoznaja nosi uvijek pečat subjektiviteta samog autora. Poznato je da su mnogi filozofi i historičari koji su zastupali znanost o historiji (teoriju historije) posvećivali ovom pitanju mnogo pažnje, a i njihovi rezultati, rješenja i gledanja na to pitanje veoma su divergentna. Hedingerova opsežna studija svakako pridonosi rješavanju toga važnog pitanja za znanost o historiji.

Problemi "teorije historijske znanosti" veoma su dobro i opširno razrađeni u djelu *Karla Georga Fabera* (1902.–1981.) *Theorie des Geschichtswissenschaft* (1971.), iz kojeg se mogu vidjeti i neke sličnosti s filozofijom historije, ali i bitne razlike. Kako sam već više puta rekao, teorija historijske znanosti ili teorija historije ima kao svoj predmet historiju kao znanost, a filozofija historije historiju kao realno zbivanje. Mada u prvoj prevladavaju metodološki problemi, ona ipak tretira i neke kategorije koje su bitno i filozofske (kategorija historijskog zakona, nužnosti, individualnog itd.). Filozofija historije ne pita se kako unaprijediti historijsko istraživanje nego je sama historija njezin predmet,

od postanka historijskog mišljenja do raznih kategorija i zakona koji su konstitutivni historijskom kretanju, do cilja i smisla historije.

Teorija historije se, kako vidimo, dodiruje i ukrštava s određenom problematikom filozofije historije, kao i ova s filozofijom uopće. To nije ništa čudno ni neočekivano jer teorija svake nauke, pa tako i historije, nužno mora razmatrati određeni broj filozofskih kategorija (determinizam, uzročnost, opće i pojedinačno, sloboda itd.) koje i filozofija historije istražuje s obzirom na svoje specifično područje historije. Zato se svaka dosadašnja teorija historije (historika) poklapala u izvjesnoj mjeri s filozofijom historije. Sva ostala njezina metodološka i didaktička problematika je njezin specifikum. O ovim pitanjima sam već pisao više puta, a posebno u poglavlju o anglo-američkoj analitičkoj filozofiji historije.

Faber daje dosta iscrpan prikaz glavnih teorijskih problema koje istražuje i eksplicira teorijska znanost o historiji, iz čega se također vidi bliskost te znanosti s filozofijom historije. Nije zato ni čudno da su u raspravama o tim problemima više sudjelovali filozofi nego historičari. Osim već navedenih problema, tu su još problemi o prirodnim i duhovnim znanostima i mjestu historije u socijalnim znanostima; o tome što je historija; o individualnom i općem u historiji; o kauzalitetu i slučaju u historiji; o tipu i strukturi u historiji; o razumijevanju u historijskoj znanosti; o historijskoj hermeneutici; o jeziku historije itd.

To su velikim dijelom, kako smo u ovom djelu mogli i vidjeti, i problemi filozofije historije, a to samo pokazuje koliko su važna i potrebna teorijska iskustva filozofije historije za historičara i povijest kao nauku i da je teorija historije nemoguća ako se ne uključi i problematika filozofije historije. Pri tome su uvijek zanimljiva i razmatranja i diskusije o tim pitanjima između filozofa koji imaju jaču teorijsku osnovu i historičara koji imaju jaču empirijsku osnovu i znanje historije.

Faber je uz prikaze navedenih problema u znanosti o historiji posebno osvijetlio i prikazao rasprave, posebno u Njemačkoj o pitanjima historijske hermeneutike i rasprave o pitanjima spoznaje i interesa. Dobiva se dosta iscrpna slika o tim pitanjima i o stavovima glavnih protagonista tih diskusija (od najnovijih filozofa K. Poppera, Gadamera, Habermasa, Wellmera, Löwitha, Wittrama, Schiedera, Theunissena, Apela i dr.). I filozofi i historičari mogu u ovom Faberovu djelu naći mnoge poticaje za svoja razmišljanja i istraživanje historije, i u filozofskom i u znanstvenom smislu.

Hans Michael Baumgartner i Jörn Rüsen objavili su 1976. godine zanimljiv zbornik *Seminar: Geschichte und Theorie* u kojemu su objavljeni radovi mnogih poznatih filozofa, historičara i sociologa o nekim pitanjima teorije historijskih znanosti. Uz radove autora zbornika uvr-

štene su i rasprave i članci R. Kosellecka, Ch. Maiera, F. Fureta, M. Reiner Leppsiusa, E. Hobsbawna, W. Stegmüllera, A. Donagana, I. Berlina, H. Richestera, K. Poppera, N. Luhmanna i J. Habermasa.

Iz predgovora autora zbornika vidi se da oni smatraju kako postoji kriza pojma "historija" i same teorije historije. Nju autori shvaćaju kao "samorefleksiju historijskog znanja, u kojoj osnove historijsko-znanstvenoga spoznajnog rada postaju sposobne za diskusiju... Teorija historije i historijskog znanja ima stoga svoje mjesto između historijske znanosti i filozofije. Po svojoj formi refleksije ona je s jedne strane primijenjena kritička filozofija, s druge strane samorefleksija historijskoga znanja."[596]

Autori su imali namjeru s raspravama u ovom zborniku dati izvjesnu osnovu za kritičku teoriju historije, koju Nijemci nazivaju i die Historik.[597] "Historika" znači da "teorija historije prihvaća probleme historijskih pojmova, teorija i metoda na jedan određeni način: ona se tako upušta bez ograničenja u samorefleksiju historijskih znanosti, kako takva refleksija prisilno proizlazi iz toka istraživanja unutar znanosti."[598] Historika se, pisao je Rüsen u ovom zborniku, "dakle definira kao specijalna teorijska disciplina historijske znanosti. Historika je *sistematizirana samorefleksija historijske znanosti.*"[599]

Ovakvih radova i djela koja pripadaju "teoriji historije" ima dosta, neke sam već i naveo i prikazao. Budući da se radi o teoriji historije kao znanosti, koja se samo dijelom poklapa s filozofijom historije, nije mi zadatak ta djela iscrpnije navoditi i prikazati. Ona ipak pripadaju znanstvenoj disciplini koja se razlikuje od filozofije historije.

Kako se i iz ovog zbornika vidi, "teorija historije", "historika" već je odavna (npr. Droysen) služila historiji kao njezina teorijska samorefleksija i zato nije mogla izbjeći da tretira, osim metodoloških i didaktičkih, i neka pitanja koja su izrazito filozofskohistorijska. Već sam naveo najvažnije od tih problema. Zato su, kao što sam također već rekao, za filozofiju historije važna teorijska razmišljanja samih historičara o historiji kao znanosti, kao što su njima potrebni filozofskohistorijski napori i rezultati s obzirom na shvaćanje historije kao realnog zbivanja. U tom smislu može se i ovaj zbornik preporučiti svima onima koji se bave i filozofijom historije i teorijskim pitanjima historije kao znanosti.

596 H. M. Baumgartner i J. Rüsen, *Gescichte und Theorie*, Frankfurt na Majni, 1976., str. 8.

597 Vidi J. Rüsen, Ursprung und Aufgabe der Historik, cit. *Zbornik*, str. 63.

598 H. M. Baumgartner i J. Rüsen, *ibid.*, str. 9.

599 J. Rüsen, *Ursprung und Aufgabe der Historik*, *ibid.*, str. 63.

Uvodi u filozofiju historije vrlo su rijetki. U novije je doba toj problematici *Richard Schaeffler* posvetio djelo *Einführung in die Geschichtsphilosophie* (1980., drugo prošireno izdanje). Uz uvođenje u neke bitne i konstantne probleme filozofije historije (različiti modeli tumačenja historije; priroda i historija; historija i svijest; mijene filozofskog problema historije; um i historija; prirodno pravo kao historijska rekonstrukcija političkog uma; dijalektički sistemi filozofije historije itd., i na kraju pitanje transcendentalne filozofije historije), Schaeffler je, obrađujući te teme, osvjetljavao i filozofskohistorijska gledišta brojnih najvažnijih filozofskih mislilaca od antike do danas.

Autorovo stajalište nije sustavno dano, ali bi se iz nekih tvrdnji u tekstu moglo protumačiti kao svojevrsni transcendentalizam koji ne bi bio idealistički. Upozoravajući na oživljavanje neopozitivizma, neomarksizma i nove hermeneutike, autor napominje da ne postoje važniji pokušaji da se nadmaše te koncepcije. Jedino, po njegovu mišljenju, začeci "novog shvaćanja filozofije historije izgleda da se tamo pokazuju, gdje se razmišljanja filozofije jezika primijene na problematiku historije".[600]

Filozofska nastojanja oko historije su u različitim epohama bila važnija kada se uspjelo postići od "transcendentalne refleksije neko historijsko značenje i time također obrnuto, historijsku refleksiju transcendentalno zasnovati".[601]

Transcendentalna filozofija za Schäfflera nije nikakva pozicija nego problem, a i Kantova filozofija je u biti to isto. I ona je nastojala odgovoriti na pitanje "o kojim uvjetima ovisi je li, i kako, svijest otvorena za zahvaćanje stvarnosti, je li i kako stvarno dostupno za svijest".[602] Pri tome autor smatra da treba istražiti problem "iskustva" i zato "transcendentalna filozofija koja se razumije kao teorija iskustva, izgleda da daje osnovu koja obećava uspjeh za filozofiju historije".[603]

Područje stvarnosti ne iscrpljuje se u pojavama i predodžbama koje svijest ima o njima. One upućuju na "treću veličinu" koja uspostavlja posredovanje među njima. A mišljenja o tome što je ta "treća veličina" različita su. Da ona mora imati karakter vječnog praoblika, uglavnom je opovrgnuto iskustvom radikalnosti historijske promjene. Ta treća veličina mora biti tako shvaćena da zasniva historicitet posredovanja. Ona se ne može zato shvatiti kao "slika postojanoga bivstva nego samo kao primjerena uvijek novom zahtjevu".[604]

---

600 Richard Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, 1980., str. 212.

601 R. Schaeffler, *ibid*., str. 213.

602 R. Schaeffler, *ibid*., str. 215.

603 R. Schaeffler, *ibid*., str. 222.

604 R. Schaeffler, *ibid*., str. 233.

Bez obzira na to što se u ovom uvodu miješaju problemi filozofije historije s problemima teorije historije (ili znanosti o historiji), što je dosta uobičajeno u novije vrijeme, on može dobro poslužiti kao uvođenje u neka bitna pitanja filozofije historije.

3. FILOZOFSKOHISTORIJSKA MISAO U FRANCUSKOJ

J.-P. Sartre, H. Lefebvre,
F. Braudel, L. Febvre, H. Gouhier, L. Halphen, J. Daniélou,
H. I. Marrou, G. Gurvitch, R. Grousset, J. Maritain, J. Callot,
R. Sédillot, C. Morazé, M. Foucault, P. Chaunu, B. Binoch,
J. Le Goff, P. Nora, J. Brun

U Francuskoj, kako smo vidjeli, radovi na području filozofije historije između dva rata bili su više nego oskudni. R. Aron, jedini filozof koji je bio napisao djelo posvećeno toj problematici oslanjao se više na modernije njemačke filozofske tradicije nego na francuske. Jedan od razloga svakako je bilo i nepostojanje nešto važnije Hegelove i Marxove filozofske tradicije bez koje se nije moglo produbljenije misaono ulaziti u razjašnjavanje složenoga i veoma posebnog bivstva – historije. A upravo iz te tradicije proizlaze i dva mislioca – Sartre i Lefebvre – koji su najoriginalnije označili francusku misao na području filozofije, a posebno filozofije historije.

U teorijskom pogledu nedostajao je francuskom marksizmu u početnom razdoblju nakon Prvoga svjetskog rata i sam uvid u glavne tekstove hegelizma i marksizma. Nakon Drugoga svjetskog rata kada su se Sartre, Naville i Lefebvre osvrtali na predratne godine, slagali su se uglavnom u tome da bez hegelovske tradicije, bez marksista teoretičara, bez misaonih instrumenata, kada se marksizam učio u školama samo da bi se odbacio, ta generacija nije ni mogla tada razumjeti marksizam.[1]

Svi kasniji najviđeniji teoretičari probijali su se prema marksizmu najrazličitijim putevima. Jedna grupa intelektualaca (G. Politzer, P. Morhange, H. Lefebvre), u svojemu buntu protiv prošlosti dehumanizacije, tražila je izlaz u početku u idealističkom i subjektivističkom shvaćanju slobode, Sartre preko fenomenologije u egzistencijalizmu itd.

---

1 Na ovo razdoblje osvrće se posebno H. Lefebvre u djelu *L'existentialisme* (1946.) i *La somme et le reste* (1959.), P. Naville u knjizi *Psychologie, Marxisme, Matérialisme* (1946.), u članku o G. Politzeru, a Sartre u svojoj najnovijoj knjizi *Critique de la raison dialectique* (1960.), u kojoj je inkorporirana rasprava *Question de méthode* (1957.), govori o tom razdoblju.

Međutim, početkom tridesetih godina situacija se već uvelike mijenja. Kritički usmjereni francuski intelektualci pomalo nalaze u marksizmu najprikladniji misaoni instrumentarij za objašnjavanje ne samo historije nego i svojega vlastitog naučnog područja. G. Politzer, koji je bio talentirani psiholog, piše poznatu kritiku vladajuće struje toga vremena u Francuskoj, Lefebvre izdaje izabrane Marxove tekstove s tada još nepoznatim fragmentima.[2] Detaljnijem poznavanju Hegelove filozofije pridonijela su posebno predavanja A. Kojèvea 1971.–1939., na kojima su se okupili Sartre, Friedmann, Merleau-Ponty, Fessard, Hyppolite i drugi. Uz objavljivanje Marxovih i Hegelovih rukopisa, kao i Lenjinovih svezaka o Hegelu, djelovanje A. Kojèvea imalo je značajnu ulogu u raščišćavanju toga bitnog odnosa Hegel-Marx.

Tridesete godine, dakle, označuju u Francuskoj razdoblje snažnijeg prodiranja i afirmacije ideja marksizma. Za Francusku je karakteristično da je veliki broj najeminentnijih intelektualaca otvoreno prihvatio marksizam iz najdubljih teoretskih uvjerenja. A francuska kritička misao se i u toj situaciji u dovoljnoj mjeri iskazala u nastojanju da se ne podvrgne ideološkim ili političkim shvaćanjima i interesima.

U tom su pogledu francuski intelektualci marksisti bili među rijetkima koji mogu pokazati svoje znanstvene rasprave i predavanja održana 1933.–1934. i 1935.–1936. u "Cercle de la Russie Neuve", nakon kojih su objavili i dva zbornika.[3] Svi su ti prilozi imali i karakter upoznavanja javnosti s problemima marksističke teorije, ali prvenstveno i aplikacije marksizma na razna područja naučnog istraživanja. Iako su svi bili zainteresirani da svojim radom potpomognu i mladu sovjetsku marksističku nauku, da propagiraju znanstvene rezultate u Sovjetskom Savezu u kojemu još nije nastupio staljinistički brutalni monopol i paranoja, ipak su kritički gledali na tadašnja zbivanja i odbijali političku arbitražu u nauci, svaku subordinaciju znanosti praktičkim ili ideološkim ciljevima. Dovoljno je da se pročita Sauvageotova kritika Marrove jafetske lingvističke teorije ili Wallonov predgovor u kojemu izričito kaže: "Ono što se u sovjetskoj znanosti najviše protivi našem duhu jest što ona tvrdi nužnost da subordinira svoja istraživanja pla-

2 G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* (1929.); H. Lefebvre je objavio *Morceaux choisis de K. Marx* (1934.), a zajedno s N. Gutermanom i *Morceaux choisis de Hegel* (1938.) i *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel* (1938.).

3 Prvi zbornik *A la lumière du marxisme* izdan je 1935., a drugi 1937. U prvom svesku su prilozima sudjelovali: J. Baby, M. Cohen, G. Friedmann, P. Laberenne, J. Langevin, R. Maublanc, H. Mineur, Ch. Parain, M. Prenant, J. Sauvageot, H. Wallon, a u drugom A. Cornu, A. Cuvillier, P. Laberenne, L. Prenant – s predgovorom H. Wallona.

nu koji je u isti mah područje materijalnih realizacija kao i intelektualnih spekulacija. Međutim, mi smatramo da se znanost može razvijati za samu sebe; da se ona ne treba podvrgavati zahtjevima praktičkih potreba i interesa koji bi joj zabranjivali široka istraživanja o kojima mogu kasnije zavisiti cjelokupni periodi materijalnoga progresa, kao ni zahtjevima ideoloških imperativa koji bi ograničavali polje njezinih teoretskih ispitivanja. Mi je želimo totalno dezinteresiranu u njenim ciljevima i slobodnu, bez restrikcija, u izboru njegovih hipoteza."[4]

Kao rezultat takvoga jačeg teorijskoga marksističkog zamaha nastalo je nekoliko važnih radova s područja posebnih nauka u kojima se pokušalo osvijetliti naučne probleme polazeći od marksističkih filozofskih pozicija.[5] Jednako je tako važno ostvarenje francuskog marksizma i teoretska revija "La Pensée" koja je 1939. započela izlaziti pod vodstvom P. Langevina, Fr. J. Curiea, H. Wallona, G. Teissiera i G. Cogniota.

Cjelokupno ovo kretanje bilo je grubo prekinuto ratom i fašističkom okupacijom, kojoj je francuski narod pružio odlučan otpor. Nakon rata, u kojemu je Francuska bila sa svojim partizanskim pokretom i De Gaulleovim angažmanom dio antifašističke koalicije – francusku filozofsku misao stvaralački nastavljaju, jednako kao i u Njemačkoj, mislioci koji su stupili na filozofsku scenu već prije Drugoga svjetskog rata.

Jean-Paul Sartre

Među njima je *Jean-Paul Sartre* (1905.–1980.) bio jedan od najznačajnijih. Rođen je u Parizu; tamo završava i studije, a 1933.–1934. boravi kao stipendist u Berlinu gdje upoznaje Husserlovu fenomenologiju i mislioce koji su zastupali filozofiju egzistencije – Heideggera i Jaspersa. Sartre je dakle doživljavao isto ono vrijeme i iste one probleme tadašnjega europskog društva o kojima je već bilo riječ; pisao je, osobito u svojemu posljednjem velikom djelu o kritici dijalektičkog uma, da ga je u takvoj misaonoj atmosferi koja je u to doba u Francuskoj ekskomunicirala ne samo Marxa nego i Hegela, jednom riječi dijalektički način mišljenja, interes za Marxa ostavio hladnim. Razlog je bio jednostavan – nije ga tada mogao sa svim tim misaonim pretpostavkama ni razumjeti. Razumjeti, naime, znači i mijenjati se s tim utjecajima, a to još nije bio slučaj u tom vremenu i s tom lektirom.

4 *À la lumière du marxisme* I, Pariz, 1935., str. 11-12.

5 Posebno se mogu istaći radovi: M. Prenant, *Biologie et marxisme* (1935.), H. Wallon, *De l'acte à la pensée* (1942.) te Blochova historijska istraživanja bliska marksizmu itd.

Razvoj Sartreov, kojega kao i mnoge francuske intelektualce posebno zaokuplja problem čovjeka, ne samo u apstrakciji nego i živoga, historijskog, suvremenog čovjeka – išao je onim linijama koje su, s obzirom na tu problematiku, bile logične. Građanska filozofija, osobito njemačka, bila je u znaku fenomenologije koja je već na njemačkom tlu doživljavala svoju disoluciju i prevladavanje u Hartmannovu ontologizmu, Schelerovu antropologizmu i Heideggerovoj filozofiji egzistencije.

Pod utjecajem Husserlove fenomenologije, koja historijski angažiran duh poput Sartreova nije mogla u potpunosti zadovoljiti svojim transcendentalnim *egom*, doživljava mnogo jači utjecaj od Heideggerove filozofije egzistencije. Problematika situiranosti čovjeka, njegova odnosa prema drugom, njegova postvarenja, alijenacije i slobode itd. pa makar i u apstraktno-egzistencijalističkom smislu – nije mu dopuštala da se zatvori i smiri u svijesti, bivstvu, intencionalnosti. A svjestan proturječnosti i nehumanosti ljudske egzistencije, Sartre preko svojega egzistencijalizma nastoji protestirati ne samo protiv društva sveopće ljudske dehumanizacije nego i samog idealizma.

Etapa *L'Etre et le néant*, bivstva i ništavila, važna za samog Sartrea i francusku filozofsku evoluciju, bila je još uvijek protest u apstraktnim okvirima, iako je unutar njih pulsirao život individuuma.

Ta angažiranost i uska vezanost Sartrea za čovjeka i njegove probleme u suvremenim historijskim okolnostima, izvanredna osjetljivost za ta zbivanja, što je Sartre uobličio i u literarnim djelima[6], nezatvaranje u misaone bjelokosne kule koje su u većini slučajeva značile i stvarnu nemoć, intelektualnu ili historijsko-praktičku, nužno su Sartrea vodili do krajnjih spoznaja i zaključaka o strukturi i smislu suvremene historije i njezina kretanja.

Trebala je čitava ta krvava historija našeg stoljeća, kako je kasnije sam pisao, da shvati stvarnost; a borba radničke klase i svih radnih ljudi, i sve što se u vezi s tim zbivalo i zbiva, otkrili su Sartreu gdje treba tražiti temelj toj historijskoj konkretnosti.

Sasvim je razumljivo da se u tom hrvanju s problemima čovjeka i historije moralo suočiti ponajprije s problemom *dijalektike* kao još uvijek problemskom konstantom u filozofiji. Problem dijalektike u tom razdoblju prvih desetljeća nakon rata bio je *jedan* od krucijalnih problema filozofije. Nije bio samo problem – što je zapravo permanentni filozofski zadatak i tema – kako shvatiti i elaborirati dijalektiku historije, a ona je uglavnom od svih već priznata, nego kako riješiti pitanje prethodi li dijalektika prirode dijalektici historije, ili među njima vlada

6 Vidi osobito *La Nausée* (1939.), *Les Chemins de la Liberté* (1948.) i mnoga kazališna djela.

nepremostiva provalija. Ako postoji dijalektika prirode i u prirodi, onda je mnogo lakše razumjeti i objasniti i dijalektiku historije. Ako je priroda nedijalektička, onda je pojava dijalektike historije puno zamršenija stvar.

Osim mnogih rasprava i djela o ovoj problematici, i u Parizu je početkom šezdesetih godina održana diskusija o dijalektici u kojoj sudjeluju J. P. Sartre, R. Garaudy, J. Orcel, J. Hyppolite i J. P. Vigier. Diskusija se najviše kretala oko problematike parcijalnosti ili univerzalnosti dijalektike, stavivši u središte pažnje već spomenuto pitanje o dijalektici u prirodi.

Sartre je polazio od pretpostavke i tvrdnje da je fundamentalna kategorija historijska bivstva i mišljenja tog bivstva kategorija totaliteta. Dok se za biološki individuum i za historiju može reći da su totaliteti – za prirodu se to ne može reći, jer je beskonačna. Postavljajući pitanje postoje li totaliteti i totalizacije u prirodi, Sartre je smatrao da je to pitanje na koje trebaju dati odgovor učenjaci koji se bave tim područjima.

Sartre misli da jedino o historiji možemo govoriti kao o totalitetu i totalizaciji. Upravo zato "dijalektički zakon je totalizacija društva po nama samima, i nas samih socijalnim kretanjem. Ukratko, dijalektika nije drugo nego praksa."[7]

U osnovi svih ovih Sartreovih preokupacija i stavova jest teza i ujedno bojazan: da ne bismo, priznavši dijalektiku prirode, predodredili i sam tok historije i suzili ili uopće eliminirali mogućnost i stvarnost ljudske slobode. Jer, historija je za Sartrea naše djelo, jasna kao dijalektičko zbivanje, neovisna o nekim zakonima koji bi bili izvanhistorijski. Zato i zaključuje: "Ove nas konstatacije vode dakle da odbacimo dogmatizam izvana, to jest jednu tobožnju dijalektičku teoriju prirodnog totaliteta koja bi pretendirala da uvjetuje ljudsku historiju u njezinoj specifičnosti."[8] Svoje izlaganje završava pitanjem i ujedno konstatacijom – može li se priznati specifičnost dijalektike koja je "po sebi samoj ljudska, to jest vezana za to materijalno i organsko biće: čovjeka? Ako da, onda se može očekivati da ćemo u prirodi otkriti samo veoma krnje, veoma nejasne i veoma slabo razvijene forme dijalektičkog procesa."[9]

---

7 *Marxisme et existentialisme, controverse sur la dialectique*, Pariz 1962., str. 16.

8 *Ibid.*, str. 21.

9 *Ibid.*, str. 26. U pismu, štampanom u Garaudyjevoj knjizi, Sartre ovako formulira svoj stav: "Da se razumijemo: marksizam kao jasni okvir cjelokupne današnje filozofske misli, ne može se nadrasti. Ja razumijevam pod marksizam historijski materijalizam koji pretpostavlja unutrašnju dijalektiku historije, a ne dijalektički materijalizam, ako se pod tim podrazumijeva ta metafizička sanjarija koja misli da je otkrila dijalektiku Prirode. Ta dijalektika Prirode *može* zaista postojati, ali treba priznati da mi o tome nemamo ni najmanji početak dokaza. Tako se dijalektički materijalizam svodi na uzaludno raspravljanje,

Garaudy, kao glavni diskutant sa Sartreom, nije se slagao s tezom da kategorija totaliteta dostaje da se definira historijska dijalektika niti da Engels smatra listu zakona dijalektike završenom; jednako tako ni s tezom da je između Marxa i Engelsa postojala razlika u koncepciji dijalektike prirode, smatrajući da njihova korespondencija pokazuje da je Marx odobravao Engelsova istraživanja. Garaudy je smatrao da nam vlastita historijska praksa, kao i naučna spoznaja, pokazuju da objekt našega djelovanja ima isto određenu strukturu kao i priroda historiju. Ako se "jedna hipoteza o strukturi obistini, ako se pokaže efikasnom, ako nam ona daje vlast nad stvarima, kako onda shvatiti da nema nikakvoga realnog odnosa između te spoznate strukture i tog po-sebi? Kako nam dijalektičko mišljenje može dati vlast nad jednim bivstvom koje ne bi bilo dijalektično ni na kojemu stupnju?"[10] Garaudyjev zaključak u diskusiji bio je sljedeći: "Dijalektika ne postoji u prirodi onakva kakva je u našemu mišljenju. Takva tvrdnja bila bi teološka koncepcija, u najmanju ruku hegelovska, po kojoj egzistenciju u prirodi postavlja apsolutni duh. Reći da postoji dijalektika prirode, znači kazati da su struktura i kretanje stvarnosti takvi da nam samo dijalektičko mišljenje čini fenomene razumljivim i pogodnim za upravljanje. Rezimirajmo: postoji jedno materijalno po-sebi (prije nas i izvan nas); ono ima (uvijek prije nas i izvan nas) strukturu; znanosti nam pokazuju da je ta struktura dijalektička."[11] Garaudy je također pokušao u raspravi naglasiti da dijalektika prirode nije filozofija prirode, da nije opravdana bojazan da prihvaćanje koncepcije o dijalektici prirode znači ujedno da je ljudska historija samo privjesak mnogo šire historije prirode; nadalje, da marksisti ne tvrde da je priroda totalitet nego da postoje i u prirodi totaliteti, što također važi i za historiju, gdje se može govoriti o totalitetima a ne o totalitetu i, naposljetku, da i marksisti odbijaju apriornu shemu dijalektičkih zakona koji se projiciraju na prirodu.

Ostali diskutanti nisu donijeli novih momenata u raspravi. Možemo samo navesti da Hyppolite nije odbacivao mogućnost aplikacije dijalek-

---

puno pompe i lijenosti, o fizikalno-kemijskim i biologijskim znanostima; on prikriva, barem u Francuskoj, najrutiniraniji analitički mehanizam. Naprotiv, historijski materijalizam – time što direktno zahvaća podrijetlo svake dijalektike: praksu ljudi koja je upravljana njihovom materijalnošću – u isto vrijeme je iskustvo koje svatko može imati (i stvarno ima) o svojoj *praksi* i svojoj alijenaciji, i u isto vrijeme rekonstruktivna i konstruktivna metoda koja omogućuje da se shvati ljudska historija kao totalizacija u toku" (Sartreovo pismo o marksizmu i filozofiji egzistencije u knjizi R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Pariz, 1960., str. 112). Otprilike iste stavove nalazimo i u Sartreovu djelu *Critique de la raison dialectique*, str. 125-129.

10 *Ibid.*, str. 34-35.

11 *Ibid.*, str. 35.

tičkih shema i na prirodno područje, samo je smatrao da je ta aplikacija problematična i da joj nedostaje sigurnost koju nam daje naša efektivna participacija u ljudskoj historiji. Jednako je tako smatrao da termini negacija i negacija negacije imaju svoj prvobitni smisao u dijalektici historije i da ga mogu imati samo tu.[12]

Time je u osnovi diskusija bila iscrpljena, jedna od mnogih koje se među marksistima i izvan njihovih redova vode o tom važnom problemu filozofije. Obje su strane upotrijebile nekoliko argumenata da bi se sagledao taj veoma složeni filozofski problem. Koliko god je opravdana Sartreova bojazan od dijalektičkog ontologizma koji je u razdoblju staljinizma dominirao, a Garaudy mu je bio jedan od glavnih idejnih stjegonoša, toliko je i jednostrana solucija u vezi s kategorijom totaliteta kao osnovnim kriterijem za dijalektičko. Jednako tako, koliko god je opravdana intencija Garaudyja, pa i Vigiera, da ne mimoiđu prirodne procese, evoluciju, razne sfere stvarnosti i njihovu procesualnost pa i strukturiranost – što pokazuje i određene razine dijalektičnosti tih procesa, njihovo priznavanje specifičnosti historijskog i ljudskog, ipak nije bio dan dovoljan odgovor na odnos historijske dijalektike prema nesvjesno-prirodnoj.

Ove su diskusije često poprimale skolastički oblik, posebno u zemljama tadašnjega "socijalističkog" tabora u kojima se, osim nekih iznimaka, još nije moglo sagledati u čemu je bit i smisao suvremene marksističke problematike.

Repetitivno inzistiranje na univerzalnosti dijalektike (dakle i dijalektike prirode) bez određenih jasnih distinkcija kao i stvaralačkog rješavanja problema koje historija sobom nosi – ne može imati nikakvoga važnog smisla za marksističku teoriju i filozofiju uopće. Jer, ako ostavimo po strani najradikalnije stavove koji odbacuju svaku mogućnost dijalektike u prirodi (a vidimo da i bivši egzistencijalist Sartre dopušta mogućnost postojanja krnjih i nerazvijenih formi takve dijalektike), samo pristranost jednog mišljenja može negirati postojanje izvjesnih dijalektičkih momenata i u samom prirodnom kretanju (činjenica evolucije, a ne statičnosti postojanja, odnos kvantitativnih i kvalitativnih promjena što dovodi i do novih oblika i struktura koje tek na taj način možemo i razumjeti ili objasniti, odvijanje razvojnog procesa u suprotnostima itd.). To je još važnije konstatirati i zato što nam to najbolje pokazuje i bivstvenu povezanost raznih sfera stvarnosti. Ali ta dijalektika i te apstraktne forme koje možemo konstatirati na svim područjima stvarnosti (bez obzira na to koliko su one uvijek historijski koncipirane, tj. ovise o cjelokupnoj historijskoj praksi i spoznaji jedne

12 Vidi *ibid.*, str. 51.

historijske generacije), daleko su od toga da mogu iscrpsti ono područje koje je za čovjeka upravo najrelevantnije – područje dijalektike historije. Isto to vrijedi i za prirodne nauke u vezi s problematikom dijalektike prirode i znanstvenog istraživanja te prirode. Koliko god razvoj prirodnih znanosti ovisi ponajprije o razvitku specijalnih metodologija tih znanosti, tako i u historijskim znanostima i filozofiji historije apstraktno inzistiranje samo na tim općim dijalektičkim kategorijama rezultira nemisaonim mehanicizmom i ontologizmom, teorijski u potpunosti nazadnim.[13]

Za elaboraciju i shvaćanje historije nužna je i elaboracija specifičnih kategorija *dijalektike historije*. A to je bio osnovni problem i zadatak što ga je Sartre postavljao, nastojeći povezati svoja egzistencijalistička i marksistička iskustva. Rješenje dakle ljudskog problema moguće je samo na historijskom terenu. Zato su i svi problemi koje već susrećemo u glavnih predstavnika filozofske misli – od problema prakse, historijske determinacije, slobode do alijenacije, društvene svijesti, ideologije itd. – od primarnog i odsudnog interesa i značenja.

Nakon rata, suočen s tragičnim zbivanjima u tridesetim i četrdesetim godinama, a već prije kritički usmjeren prema mnogim fenomenima i postupcima građanskoga svijeta, Sartre sve više spoznaje da se bez Marxove misli ne može temeljnije razumjeti niti historija niti suvremena historijska praksa. Sasvim je razumljivo da se Sartre, u tom svojemu prilazu marksizmu, nužno sukobio i sa samim marksizmom, tj. jednom njegovom tadašnjom oficijelnom varijantom koju su nametali sovjetski teoretičari. Njegova neumorna ispitivanja ljudskoga i historijskog naišla su na vakuum u marksizmu jer je ta problematika u staljiniziranomu marksizmu ne samo zanemarena nego i iz njega izopćena.[14]

Svoja istraživanja navedenih problema o čovjeku i historiji Sartre je proveo u raspravi o metodi (Question de méthode) krajem pedesetih godina. Ta je rasprava zatim uvrštena kao prvi dio opsežnog djela o kritici dijalektičkog uma (*Critique de la raison dialectique*, Pariz 1960.). Sartreu je, kako smo već vidjeli, problem prakse jedna od središnjih i najvažnijih filozofskih kategorija. I samu filozofiju smatra Sartre praktičkom, pa čak i onu koja isprva izgleda najkontemplativnija. Metoda

13 Ako netko pod dijalektikom prirode razumijeva progresivno kretanje i razvoj cjelokupne prirode (jednom riječi, nama dostupnog svemira) prema višim stupnjevima, onda je, naravno, takvo shvaćanje bespredmetno i apsurdno. Ali isto tako se ne može tretirati samo praksu izvorom dijalektike, jer bi to značilo supstituirati specifično ljudski moment kao kriterij za određivanje dijalektičkog.

14 Vidjeli smo da je isti slučaj bio i s pripadnicima Frankfurtske škole i s E. Blochom, koji su bitno bili usmjereni na prevladavanje te insuficijencije.

je društveno i političko oružje te je analitički i kritički racionalizam velikih kartezijanaca njih nadživio. Filozofija ostaje efikasna dokle god ostaje živa praksa koja ju je rodila, koja je nosi i koju ona osvjetljava. "Ako filozofija treba u isti mah biti totalizacija znanja, metoda, regulativna ideja, ofenzivno oružje i zajednica jezika; ako je ta 'vizija svijeta' i instrument koji podriva crvotočna društva, ako ta pojedinačna koncepcija jednog čovjeka ili grupe ljudi postane kultura i, katkada, priroda cijele jedne klase, sasvim je jasno da su epohe filozofske kreacije rijetke. Između 17. i 20. stoljeća vidim tri koje ću označiti znamenitim imenima: postoji 'moment' Descartesa i Lockea, moment Kanta i Hegela, i napokon moment Marxa. Te tri filozofije postaju, svaka u svoje doba, humus cjelokupne posebne misli i horizont čitave kulture, one su neprevladive sve dok historijski moment čiji su one izraz nije prevladan."[15]

Smatrajući da je Marxova misao okvir suvremenoga filozofiranja, Sartre s jedne strane naglašava da je Marx imao pravo i s obzirom na Kierkegaarda i Hegela, jer s prvim naglašava specifičnost ljudske egzistencije, a s drugim uzima konkretnog čovjeka u njegovoj objektivnoj realnosti. Međutim, pošto ga je, kako sam piše, marksizam povukao kao Mjesec plimu, pošto je transformirao sve stare ideje i likvidirao kategorije buržoaskog mišljenja, suvremeni marksizam je iznevjerio osnovno nastojanje da se spozna konkretni čovjek. Snaga i bogatstvo marksizma je u tome što je on najradikalnije nastojanje da se objasni historijski proces u svojem totalitetu. Ali već dvadesetak godina on stagnira, nastojeći svojim birokratskim konzervativizmom svesti promjenu na identitet, protumačiti pojedinačno općim shemama. "Valéry je sitnoburžoaski intelektualac", konkretizira Sartre svoj kritički stav, "u to nema sumnje. Ali svaki sitnoburžoaski intelektualac nije Valéry. Heuristička nedostatnost suvremenog marksizma sastoji se u te dvije fraze. Marksizmu nedostaje hijerarhija medijacija da bi shvatio proces koji proizvodi ličnost i njezin proizvod unutar jedne klase i unutar danog društva u danom historijskom momentu."[16]

Egzistencijalizam, kakav je Sartre zastupao, može u svoj toj problematici afirmirati specifičnost historijskog događaja, što je i bitna intencija historijskog istraživanja. Odnos npr. kapitalista koji drži instrument rada i radnika koji posjeduje samo svoju radnu snagu jest čista proturječnost. Ali ta proturječnost nije u stanju objasniti svaki događaj. Ona

15 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Pariz, 1960., str. 17.

16 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 44. Sartre ovdje misli prvenstveno na marksizam u tadašnjem Sovjetskom Savezu i njemu podređenim zemljama ili partijama. Tada se to ticalo i KP Francuske. Vidjeli smo međutim da je situacija u Njemačkoj, u Frankfurtskoj školi i u E. Blocha, kao i u talijanskom i jugoslavenskom marksizmu, bila drukčija.

jest okvir za razumijevanje napetosti u određenoj društvenoj sredini, pukotine kapitalističkog društva. Ali ta osnovna struktura svakoga pojedinačnog događaja ne osvjetljava niti jedan događaj u njegovoj konkretnoj realnosti. Sartreov je zaključak da je historija jednog događaja često rezultat njegove mnogoznačnosti. "To je dovoljno da možemo afirmirati njegovu specifičnost: jer mi ga ne želimo smatrati ni kao jednostavno irealno značenje molekularnih sudara i potresa, ni kao njihovu specifičnu rezultantu, ni kao shematski simbol dubljih kretanja, već kao pokretno i privremeno jedinstvo antagonističkih grupa koje ih preobražava u onoj mjeri u kojoj one njega mijenjaju. Kao takav, događaj ima svoja posebna svojstva: svoj trenutak, svoju brzinu, svoje strukture itd. Proučavanje tih obilježja omogućuje racionalizirati historiju na razini konkretnog."[17]

Zbog tih razloga, misli Sartre, njegov ateistički egzistencijalizam, koji nije nastao kao protuteža marksizmu, ima još uvijek smisla svojim pristupom analizi čovjeka i njegovih odnosa. Ne radi se o tome da se odbaci marksizam u ime nekoga trećeg puta ili nekog idealističkog humanizma, nego da se ponovno osvoji čovjeka unutar marksizma, da se razradi konkretna antropologija. "Objekt egzistencijalizma (Sartre misli svojeg, *op. a.*) – nedostatkom marksista – pojedinačni je čovjek u socijalnom polju, u svojoj klasi usred kolektivnih objekata i drugih pojedinačnih ljudi, to je alijenirani, postvareni, mistificirani individuum, takvim kakvim ga je učinila podjela rada i eksploatacija, ali individuum koji se bori protiv alijenacije krivim instrumentima i, usprkos svemu, koji strpljivo napreduje. Jer dijalektička totalizacija mora obuhvaćati djela, strasti, rad i potrebu isto tako kao i ekonomske kategorije, ona mora u isti mah ponovno smjestiti pokretačku silu ili događaj u historijskoj cjelini, definirati je u odnosu na orijentaciju nastajanja i točno odrediti smisao onoga sadašnjeg kao takvog. Marksistička metoda je progresivna jer je rezultanta, kod Marxa, dugih analiza; danas je sintetička progresija opasna: lijeni marksisti se njome služe da bi *a priori* konstituirali realno, političari da bi dokazali da se ono što se dogodilo moralo tako dogoditi, oni ne mogu ništa otkriti tom metodom čiste *ekspozicije*. Dokaz je u tome što oni unaprijed znaju ono što treba naći. Naša metoda je heuristička, ona nas uči novome jer je regresivna i progresivna u isti mah."[18]

---

17 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 84.

18 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 86. U ovim mislima više je prisutno Sartreovo nastojanje oko moderne antropologije koja bi, u okvirima Marxove misli, razjasnila konkretnu historijsku praksu, pojedinca ili grupe itd. Iako ta problematika tek rubno dotiče problematiku filozofije historije, trebalo ju je navesti jer je to za Sartrea bilo jedno od bitnih pitanja: odnos njegova egzistencijalizma, koji nije mogao jednostavno odbaciti, i marksizma koji je prihvatio.

Smatrajući da su polazne točke i okviri istraživanja nužno marksistički, jer nijedna druga filozofija ne daje veće i plodnije mogućnosti za razumijevanje historije i čovjeka, Sartre misli da je još uvijek njegov konkretni prilaz ljudskoj problematici ne sintetički nego analitičko-sintetički postupak njegova egzistencijalizma, tada već "marksiziranog", ono što nedostaje suvremenom marksizmu i što opravdava posebno naglašavanje njegove egzistencijalističke metode. Ako bi osnovna razlika u tim metodskim postupcima bila u tome što stvarna uloga "ideologije egzistencije" nije u tome da opiše neku apstraktnu ljudsku stvarnost koja nikada nije postojala nego da stalno naglašava tu egzistencijalnu dimenziju – onda bismo mogli reći da je to i zadatak i pravilno shvaćene marksističke analize koja mora priznavati pluralizam pokretačkih snaga historije.

Sartreovo ostajanje i na svojim egzistencijalističkim pozicijama ima opravdanja samo utoliko ukoliko je suvremeni marksizam zanemario konkretnu analizu i utonuo u shematske generalizacije. Marksistički orijentirana filozofija historije ne može svaki historijski događaj svesti na ekonomiku jer u historiji djeluju ljudi sa svim svojim interesima, i to različitim interesima, strastima, ideologijama, tradicijama itd. pa samo konkretna historijska analiza, za koju pledira Sartre, može otkriti koje su društvene snage bile više ili manje djelotvorne i utjecajne u određenim historijskim zbivanjima. Samo u krupnim historijskim prevratima ekonomska osnova i njezine proturječnosti imaju dominantnu ulogu.

Sartre nije imao namjeru revidirati marksizam jer je smatrao to apsurdnim, ni prevladavati ga, nego samo ispuniti važnu prazninu. "Ova razmatranja omogućuju da se razumije zašto možemo u isti mah izjaviti da smo u dubokoj suglasnosti s marksističkom filozofijom i provizorno zadržati autonomiju egzistencijalne ideologije. Nema sumnje zaista da je marksizam danas jedina moguća antropologija koja mora biti u isti mah historijska i strukturalna. To je jedina filozofija u isto vrijeme, koja uzima čovjeka u njegovu totalitetu, to jest polazeći od materijalnosti njegova položaja. Nitko joj ne može predložiti drugo polazište jer bi to značilo nuditi joj *nekog drugog čovjeka* kao objekt njezina istraživanja. *Unutar* kretanja marksističke misli otkrivamo mi pukotinu, u onoj mjeri u kojoj, usprkos sebi samom, marksizam nastoji eliminirati ispitivača svojih istraživanja i učiniti od ispitanika objekt apsolutnog Znanja. Sami pojmovi kojima se koristi marksističko istraživanje da bi opisalo naše historijsko društvo – eksploatacija, alijenacija, fetišizacija, postvarenje itd. – upravo su oni koji najneposrednije dovode do egzistencijalnih struktura. Sami pojmovi *prakse* i dijalektike – neodvojivo povezani – u kontradikciji su s intelektualističkom idejom znanja.

I, da dođemo do glavnog, *rad* kao čovjekova reprodukcija njegova života, ne može zadržati nikakav smisao ako njegova fundamentalna struktura nije projiciranje."[19]

Sartre nije imao, za razliku npr. od Blocha, nikakav afinitet prema prirodnom bivstvu jer je smatrao da historijsko područje pruža analizi najbogatije i najkompleksnije strukture i procese i da je ujedno i za čovjeka najvažnije. U svojim daljnjim analizama, koje možemo samo parcijalno naznačiti, Sartre pokušava realizirati svoj filozofski program. Cjelokupnu ljudsku problematiku, historijsko, gleda ponajprije kao oblik prakse, te se ni totalitet ni totalizacija (koja je proces, te uključuje, naravno, temporalnost) ne mogu shvatiti bez te fundamentalne kategorije. Prvi dio knjige o kritici dijalektičkog uma nastojat će odrediti "mjesto historije", tj. osnove strukturalne antropologije, a druga knjiga imat će zadatak zacrtati i utvrditi da postoji jedna ljudska historija s jednom istinom i jednom inteligibilnošću.[20]

Dijalektičko iskustvo otkriva bitni moment historijskog, tj. da je čovjek "posredovan" (*médié*) stvarima u istoj mjeri kao što su stvari "posredovane" čovjekom. Cjelokupna dijalektika historije počiva na individualnoj praksi, a svaka i parcijalna totalizacija moguća je samo po tome što je individuum sam po sebi onaj koji totalizira.

Polazeći od izoliranog aktera, praksa se otkriva kao prava racionalnost, smisao dijalektičkoga kretanja. Osim toga, analizom tih momenata Sartre dolazi do zaključka da je prva realizacija ljudi među sobom beskrajno prianjanje jednih drugima. Ti uvjeti cjelokupne historije pokazuju nam se kao uvjetovani anorganskom materijalnošću. Prema tome, "ako postoji *totalizacija* kao historijski proces, ona dolazi ljudima preko *materije*. Drugačije rečeno, *praksa* kao slobodni razvoj organizma totalizirala je materijalnu okolinu u formi praktičkog polja;

19 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 107-108. Sartre naglašava da onim časom kad "marksističko istraživanje bude zahvatilo ljudsku dimenziju (to znači egzistencijalni projekt) kao fundament antropološkog Znanja, egzistencijalizam neće imati više *raison d'être*: apsorbiran, prevladan i sačuvan totalitarizirajućim kretanjem filozofije, on će prestati biti posebno istraživanje da bi postao osnova svakog istraživanja" (*Ibid.*, str. 111).

20 Kao i u mnogim drugim slučajevima, u ovim okvirima mogu iznijeti samo neke osnovne misli izostavljajući brojne Sartreove ekskurzije i analize pojedinih historijskih zbivanja. S obzirom na jedan od njegovih centralnih pojmova: totalitet i totalizacija, treba spomenuti da pod prvim pojmom shvaća cjelinu koja se razlikuje od sume svojih dijelova, ali se u svakom od njih sadržava. Pojam totalizacije je isto tako odnos cjeline prema samoj sebi posredovanjem dijelova, ali u procesu. To je akt u toku koji zacrtava jedno praktičko područje (*Ibid.*, str. 138). "Ostaje da se totalizacija razlikuje od totaliteta jer *je* ovaj totaliziran a ona se totalizira. U tom smislu, po sebi se razumije da totalizirati *se* znači temporalizirati *se*" (*Ibid.*, str. 143).

sada ćemo razmotriti materijalni milje kao prvu totalizaciju ljudskih odnosa."[21]

Prvi moment u toj relaciji, kojemu Sartre s pravom posvećuje posebnu pažnju, jest da se okružujuća materijalnost manifestira u našoj historiji individuuma u posebnoj formi jer je sva, barem dosadašnja ljudska povijest, ogorčena borba protiv *oskudice (la rareté)*. Na taj način, na svim razinama materijalnosti, radom formirane i socijalizirane, nalazimo u osnovi svake te aktivnosti strukturu oskudice (nedostatka) kao prvog jedinstva koje dolazi materiji od ljudi i ljudima preko materije. Oskudica, kao izraz kvantitativne činjenice (ta i ta prirodna supstancija ili manufakturni proizvod postoji ili ne postoji, ima ih ili nema dovoljno za sve ljude) jedna je od fundamentalnih relacija *naše* historije. To je ujedno osnova da se čovjek konstituira kao drugo, a ne čovjek, tj. za svakoga čovjeka postoji kao neljudski čovjek, kao neka strana vrsta. Neljudskost čovjeka ne dolazi od njegove prirode nego iz tog odnosa na spomenutoj osnovi. Nasilje koje nije nužno akt u svakom procesu, ni karakteristika prirode, zapravo je "konstantna nehumanost ljudskih postupaka ako je interiorizirana oskudica, ukratko to što svaki u Drugome vidi princip Zla".[22]

Slažući se s Marxom da je rad realni fundament organizacije ljudskih odnosa, Sartre želi tim momentom oskudice, negativnosti, ukazati na mogućnosti i izvore proturječnosti koje nastaju u tim odnosima. Preko ljudske prakse ta materijalnost "ulazi" u historiju, postaje historija, postaje praktično-inertna stvar, obrađena materija koja svojim proturječnostima što ih u sebi nosi postaje bitni pokretač u historiji. Čovjekov odnos prema prirodi dan je samo preko prakse. Tako i priroda prema čovjeku.

Iz tog odnosa – oskudica, praksa (rad), nasilje – Sartre tumači i objašnjava i druge kategorije kao npr. interes (str. 261-279), kao i interesantni problem "serijskog reda" (303-377). Iz tih analiza Sartre daje u jednoj bilješci ovu vrijednu napomenu s obzirom na problem superstrukture: "Ono što nastojimo ovdje pokazati jest da su sve tobožnje superstrukture već sadržane u infrastrukturi kao strukture fundamentalnog odnosa čovjeka prema obrađenoj materiji i prema drugim ljudima. Ako ih vidimo da se nakon toga pojavljuju i postavljaju za sebe kao apstraktni momenti i kao superstrukture, to je zato što ih jedan kompleksan proces prelama preko drugih područja i, posebno, preko područja jezika. *Ali ni jedna ideja, ni jedna vrijednost, ni jedan sistem* ne bi bili shvatljivi kad ne bi bili već sadržani, na svim nivoima iskustva i

21 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 199.

22 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 221.

u promjenljivim oblicima, u svim momentima aktivnosti i alijenacije, u isti mah kao znak, kao potreba u oruđu i kao otkrivanje svijeta preko tog oruđa posredstvom rada, itd."[23]

U drugom dijelu prve knjige, raspravljajući o problemu grupe i historije, rješava problem također pomoću kategorije prakse, koja je jedino realno jedinstvo grupe u fuzioniranju, jer ju praksa stvara, održava i u nju uvodi njezine promjene. Bogatstvo opservacija s te, genuino marksističke točke gledišta s obzirom na razjašnjenje historijskog kretanja i strukture, moramo ovdje, kao i na drugim mjestima, izostaviti. Preko prakse se i organski individuum proizvodi i spoznaje kao individuum zajednice. Prvo, time što mu objekt odražava grupu kao praksu i praktičku spoznaju, tj. u isti mah polazeći od objektiviteta koji mu razotkriva danu situaciju na području prakse i polazeći od shvaćanja svojega rada nad objektom kao posebnog detalja zajedničke objektivacije. Drugo, time što cjelina kao praktička totalizacija, koja se i preko njega realizira, njemu nameće da praktički shvati transcendentni objekt kao zajednički i područje prakse kao zajedničko koje treba modificirati.[24]

U tom odnosu dijalektika se pokazuje kao dvostruka kružnost (*circularité*). Prva je statičkog reda: konstatira se da su strukture i pravci akcije određene grupe determinirane karakterom kolektiva i ujedno se grupa pokazuje kao dirigirana drugost sve dotle da može postati pokret stroja i ritam proizvodnje. Druga, to je stalno kretanje koje prije ili kasnije degradira grupe i uranja ih u kolektiv.[25]

Osnovni zaključak koji slijedi iz opširnih Sartreovih analiza i opservacija mogao bi biti ovaj: dijalektičko iskustvo nas je dovelo do dvostruke karakteristike ljudskih odnosa. Kao jednostavni odnos među individuumima oni su neposredno recipročni, a ta recipročnost je prvobitna struktura zajednice. Recipročnost nije ni kontemplativna ni afektivna nego praksa s dvostrukim (ili mnogostrukim) epicentrom. Ona može biti pozitivna i negativna. To područje prakse prvobitno je određeno prethodnim okolnostima i materijalnim uvjetima, te se ukupnost uvjeta antagonističkih recipročnosti zasniva na oskudici. Čovjek je praktički organizam koji živi s mnoštvom sličnih na području oskudice, koja kao negativna sila definira svakog čovjeka kao ljudsku i neljudsku realnost. Svaki čovjek ako pokušava konzumirati neki proizvod koji je nužan za mene ili za sve ostale, postaje opasan, prijeti mojemu životu, te postaje

23 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 303.

24 Vidi *ibid.*, str. 500.

25 Vidi poglavlje o dijalektičkom iskustvu kao totalizaciji (posebno str. 641. i d.), u kojemu raspravlja u vezi s tim odnosima i o problemu suvremene grupe, klase, kolonijalne prakse itd.

neljudski upravo kao čovjek, a moja vrsta mi izgleda kao tuđa. Na najelementarnijem stadiju borbe za opstanak "nisu to slijepi instinkti koji se suprotstavljaju kroz ljude, nego su to kompleksne strukture, prevladavanja materijalnih uvjeta pomoću jedne *prakse* koja zasniva moral i slijedi destrukciju Drugog ne kao jednostavnog objekta koji prijeti nego kao slobodu priznatu i osuđenu do njenih osnova. Eto što mi nazivamo *nasiljem* jer jedino shvatljivo nasilje je nasilje slobode nad slobodom posredovanjem neorganske materije. Vidjeli smo, zapravo, da ono može imati dva aspekta: slobodna *praksa* može direktno uništiti slobodu Drugog ili je staviti u parenteze (mistifikacija, lukavstvo) posredovanjem materijalnog instrumenta ili može djelovati protiv nužnosti (alijenacije)."[26] Na toj osnovi možemo razumjeti odnose opresije, terora, ropstva, radnika u odnosima alijenacije itd.

Sva ta istraživanja trebala bi dovesti do spoznaje pravog problema historije. Ako je ona zaista totalizacija svih mnogostrukih praksa i svih njezinih borbi, kompleksni proizvodi tih konflikata i kolaboracija moraju biti jasni u svojoj sintetskoj realnosti, tj. moraju biti shvatljivi kao sintetički proizvodi totalizirajuće prakse. Dok se dosad ostalo na planu sinkronične totalizacije, preostaje da se razmotri dijakronična praktička temporalizacija. Tim su, smatra Sartre, dobiveni elementi i dijalektičke osnove strukturalne antropologije, te ostaje da se pusti te strukture da slobodno žive i u tome slobodnom kretanju spoznaju.

U svojemu probijanju od egzistencijalizma do njemu svojstvenog marksizma Sartre se nužno sukobio s tadašnjim marksizmom, tj. njegovom varijantom koja je vladala u Sovjetskom Savezu, koju su sovjetski teoretičari nametali ostalim komunističkim partijama. Njegova neumorna ispitivanja ljudskog i historijskog naišla su na vakuum u marksizmu jer je ta problematika u staljiniziranomu marksizmu bila ne samo zanemarena nego iz njega i izopćena. Umjesto nje Sartre je naišao na nemisaona ponavljanja nekoliko dijalektičkih crta, koje su o čovjeku isto tako malo govorile kao i učena dokazivanja kako raznovrsni rezultati suvremenih nauka potvrđuju osnovne misli dijalektičkog materijalizma.

Ako tome još dodamo da je naišao i na shematsku i ograničenu političku praksu, onda je razumljivo da Sartreov prijelaz na marksizam i socijalizam nije bio povratak izgubljenoga sina nego rezultat izvanrednoga historijskog i misaonog iskustva značajnog i samostalnog mislioca, koji je svim tim nužno unosio i određene kritičke i disonantne melodije u jednoobrazni marksistički orkestar koji je poznavao samo jednu jedinu partituru.

26 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 689.

Iako je u komunizmu vidio jedini pokret koji nosi u sebi izvjesne socijalističke šanse, nije svejedno mogao odobriti podvrgavanje jednoga komunističkog pokreta nekom drugom, ni slijepo zastupanje jedne politike koja je, osobito u razdoblju od 1948. do 1957., izazvala događaje koji su potresli cjelokupni sistem dotadašnje socijalističke misli i prakse. U povodu mađarskih događaja Sartre objavljuje važan esej u kojemu, nasuprot službenom stavu KP Francuske koja je samo ponavljala očigledna zamagljivanja stvarnih uzroka tih procesa, Sartre pokazuje korijene tih zbivanja u nemisaonom i brutalnom ponašanju preživjele staljinističke birokratske prakse. Rakošizam za Sartrea nije bio ni fašistička diktatura ni bilo kakva tiranija: "on je usprkos svemu označivao socijalizaciju; samo ju je prikazivao loše, što je još gore nego da to uopće nije činio."[27]

Za Sartrea se nije radilo o osudi "neprijatelja ni o eliminiranju jednog sistema (misli socijalističkog, *op. a.*): treba osuditi metodu i rukovodioce koji ju primjenjuju",[28] jer takve su metode dovele do totalne diskrepancije između partije i naroda, do antagonizma narodnih i birokratskih shvaćanja i interesa, čemu je posljedica bila da se izlaz našao jedino u armiji jedne druge zemlje, čija su blindirana kola "u ime socijalizma pucala na čitav svjetski proletarijat."[29]

Ustajući preko olakog i mistifikatorskog objašnjenja tih zbivanja, kakvo je davala KP Francuske, zbivanja koja su uz napad na jugoslavenske komuniste (1948.) bila sudbonosni događaji tadašnjeg socijalizma, Sartre smatra da je jedini način da se pomogne Komunističkoj partiji – suprotstavljanje istine njezinim lažima, sve dotle dok se u to ne uvjere svi njezini članovi. U tom svojemu odnosu Sartre naglašava da razumije usko prijateljstvo francuskih komunističkih rukovodilaca s Rusima. Ali, u krajnjoj instanciji, "oni su odgovorni samo pred radničkim masama svoje zemlje".[30]

U toj razjedinjenosti lijevih, progresivnih snaga suvremenoga francuskog života, pri čemu posebno odgovornost snose upravo francuski komunisti kao najjača organizacija i s najdubljim korijenima u radničkoj klasi, Sartre vidi spas zemlje samo u novoj narodnoj fronti i ujedinjenju svih lijevih snaga.

"Što se tiče nas, mi već dvanaest godina diskutiramo s komunistima. Ispočetka žestoko, kasnije prijateljski. Ali naš cilj je uvijek bio isti:

27 J.-P. Sartre, Le Fantôme de Staline, *Les Temps modernes* br. 129-131, 1956.–1957., str. 616.

28 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 677.

29 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 674.

30 J.-P. Sartre, *ibid.*, str. 682.

pridonijeti našim slabim snagama da se ostvari to jedinstvo ljevice koje *jedino* može spasiti našu zemlju."[31]

Sartre je, kao lucidni europski intelektualac, veoma dobro vidio neke boljke i insuficijencije europskoga komunističkog pokreta. Te su insuficijencije (nedostatak demokracije, slobode mišljenja itd.) i bile *jedan* od važnih uzroka urušavanja tog sistema.[32]

Nisam mogao izbaciti iz prikaza Sartreovih teorijskih pogleda i ovaj politički angažman koji je bio tako karakterističan za njega. Pri kraju života je, sa svojim već radikalno lijevim stajalištima, dolazio u sukobe i sa samom francuskom vlašću.

Sartre je u svakom pogledu bio originalan mislilac i stvaralac i na drugim područjima moderne kulture (romanopisac, esejist, dramski pisac, biograf). U svim suvremenim previranjima u vezi s fundiranjem realističke, moderne koncepcije svijeta, čovjeka i historije, i Sartre je dao svoj teorijski obol koji se ne može mimoići. A u nastojanjima da se međaši slobode još dalje pomaknu u tom nezaustavljivu povijesnom napredovanju, pa makar i sa zastojima i involucijama, Sartreu pripada visoko mjesto u krugu modernih europskih i svjetskih libertinaca.

Henri Lefebvre

Uz J.-P. Sartrea, H. Lefebvre (1901-1991.) je druga značajna i lucidna ličnost francuske filozofije nakon Drugoga svjetskog rata koja je većinu svojih glavnih radova posvetila problemima filozofije historije, filozofske antropologije i pitanjima socijalne filozofije. U Lefebvrea se ta područja još više isprepleću te se filozofska pitanja vezana za historiju moraju analitički izdvojiti iz njegovih uvijek kompleksnih studija. Ni Lefebvre nije napisao, poput mnogih modernih filozofa, nijedno djelo

31 J. P. Sartre, *ibid.*, str. 696.

32 Mislim da neće biti neprimjereno da, s obzirom na tadašnje kontroverze na ljevici, navedem vlastiti komentar u poglavlju o Sartreu u mojoj *Historiji marksizma,* I. izdanje, Zagreb, 1961. Pisao sam da "najprogresivnije snage suvremene historije ne mogu više djelovati na stari način, da se ni prema političkim ni filozofsko-kulturnim problemima ne mogu odnositi na osnovi vanjskih direktiva ni na temelju sektaških, uskih, ograničenih i dogmatskih stavova. Da suvremeni komunistički pokret, u svim svojim fazama, mora ne samo dopustiti nego i omogućiti i ostvariti široki kulturni zamah u kojem se neće birokratski uskogrudno vagati svaka misao farmacijskim vagama i strepiti da se ne bi, u krilu te kulturne renesanse, pojavile nove misli za koje se još ne zna do kojih će rezultata dovesti. Rezultati misaonog kretanja ne mogu se predviđati ni oficijelno određivati. Samo slobodna kulturna i misaona praksa može u krajnjoj liniji postaviti sve stvari na svoje pravo mjesto" (P. Vranicki, *Historija marksizma*, Zagreb, 1961., str. 531-532).

koje bi imalo naslov filozofija historije. A gotovo u svakom njegovu važnijem djelu je implicitno sadržana i ta problematika.

I Sartre i Lefebvre su u Marxu vidjeli mislioca koji je najdublje proniknuo u "misterije" historije i čovjekovo mjesto u tomu složenom historijskom procesu. Ali su do Marxa i marksizma došli različitim putevima. Sartre, kako smo vidjeli, duboko zaokupljen historijskim proturječnostima modernoga vremena i položajem čovjeka u tom vrtlogu historije, do Marxa je došao preko svojega egzistencijalizma u kojemu je na svoj način pokušao osvijetliti i odgovoriti na pitanja koja su u to doba u građanskoj filozofiji postavljali ponajprije njemački mislioci Scheler, Jaspers i Heidegger. Lefebvre, zaokupljen istom problematikom, ponajviše cjelokupnom europskom situacijom, posebno pojavom fašizma kao najvećeg protivnika čovjekove slobode, kao i publiciranjem Marxovih ranih radova koji su početkom tridesetih godina izašli u originalu i nešto poslije u francuskom prijevodu.

Dok je Sartre pokušao "uklopiti" svoj egzistencijalizam u razumijevanju čovjeka i historije u Marxovu historijsko-materijalističku koncepciju historije, Lefebvre je već u tridesetim godinama postao marksist te je, kao talentirani i lucidni mislilac, nastojao pridonijeti razvoju te revolucionarne i humanističke misli, jer je bila usmjerena na poboljšanje ljudskih odnosa, na dokidanje naoružanja i ratnih sukoba i na veću solidarnost i društvenu jednakost ljudi, jednom riječi na prevladavanje bitnih oblika alijenacije u suvremenom društvu.

Ta kritičnost i odbojnost prema građanskom svijetu, tom svijetu kapitala, koji su svojstveni mnogim modernim filozofima i intelektualcima raznih svjetonazora (što smo i u ovom djelu vidjeli), sasvim je prirodna i logična konzekvencija historije modernoga građanskog društva, kapitalizma.

Ako ostavimo po strani alijenirani položaj radnog čovjeka i velike socijalne razlike, to društvo je proizvelo dva svjetska masakra, u Prvom i u Drugomu svjetskom ratu, bez obzira na to koji su slojevi u tome imali važniju ulogu i s kojim interesima. A ti su interesi bili usmjereni ne samo protiv čovjeka nego i protiv kulture i svekolikoga čovjekova stvaralaštva tokom stoljeća. Osim ljudskih žrtava – žrtve su bili i nebrojeni kulturni spomenici i gradovi koji su izgrađivani stoljećima. Preko tih tragedija nije mogao prijeći niti jedan osjećajan, pošten i dobronamjeran filozof i intelektualac. To je i razlog što je Sartre odbio od toga istog društva Nobelovu nagradu, jer je s pravom smatrao da to nije kompatibilno s njegovim stavom prema tom društvu.

U Francuskoj je veliki dio inteligencije suosjećao sa svim tim žrtvama te je i marksistička misao pokazivala mnogo veću vitalnost nego u većini drugih zemalja. To se može objasniti mnogim momentima od kojih

možemo spomenuti nekoliko najvažnijih: snažan razvitak francuskoga radničkog pokreta prije rata i činjenicu da su mnogi značajni intelektualci već tada akceptirali ideje marksizma, sudjelovanje socijalizma u rušenju fašizma, atraktivnost Francuske u političkom i ideološkom pogledu, što je dovelo do okupljanja mnogih lijevih intelektualaca drugih nacionalnosti koji su svojim djelovanjem više ili manje pridonosili intenzitetu toga ideološkog kretanja. Ne smiju se zanemariti niti navedene "pouke" historije koje su, dobivene na osnovi besprimjernih nehumanih akata kapitalizma, upućivale i mnoge liberalnije građanske mislioce na prihvaćanje socijalizma.

Poslijeratna situacija je prema tome bila veoma pogodna za stvaralačku i plodnu filozofsku i ideološku diskusiju. Među glavnim predstavnicima osnovnih filozofskih struja – personalizma, fenomenologije i egzistencijalizma – interes za marksizam je rastao. Ne znači to da su ga u cjelini usvajali i da se nisu sa svojih pozicija prema njemu kritički postavljali. Može se reći da su neki od francuskih najznačajnijih mislilaca preuzeli i obrađivali neke od fundamentalnih Marxovih pojmova (npr. alijenaciju, praksu) koje je staljinizam ne samo zanemario nego ili odbacio ili vulgarizirao.

Kada jedan Mounier, radikalni kršćanski personalist, dolazi u sukob s kršćanskom ortodoksijom i s kršćanskim društvom, ili kad ateistički egzistencijalist Sartre, kako smo vidjeli, prihvaća marksizam, onda se ti napori ne mogu podcjenjivati.

Mounier npr. prihvaća pojam prakse gotovo u cijeloj njegovoj punoći, te za njega postoje četiri dimenzije akcije: da modificira vanjsku stvarnost, da nas oblikuje, da nas približava ljudima i da obogaćuje naš svijet vrijednosti.[33]

Nasuprot tezi o potrebi angažiranja, Mounier točno navodi da to o nama ne ovisi jer smo već angažirani i preokupirani. Njegovi socijalnopolitički zaključci s obzirom na perspektive ličnosti takvi su da su marksisti, bez obzira na njegov idealizam u shvaćanju svijeta, mogli imati osnovu za zajedničko rješavanje konkretnih problema čovjeka i historije – što je u tom momentu i bilo bitno. Plan konkretne historijske akcije, rješavanje problematike egzistencije suvremenog čovjeka, zajednički rad na putevima čovjekova oslobađanja isto tako su važni, iako urgentniji, kao i temeljni filozofski problemi bivstva, historije i čovjeka.

Zastupajući misao o alijenaciji suvremenog čovjeka, Mounier je smatrao da je kapitalizam na kraju snaga i da se u njemu pojavljuju nacrti novoga socijalističkog svijeta, ako se pod socijalizmom razumije: dokidanje proletarijata, supstitucija anarhične ekonomije planskom ekonomi-

33 Vidi Emanuel Mounier, *Le Personalisme* (prvo izdanje 1949.)

jom organiziranom na totalnim perspektivama ličnosti, socijalizacija a ne etatizacija sektora proizvodnje, jer etatizacija produbljuje alijenaciju, razvoj sindikalnog pokreta, rehabilitacija rada, unapređenje radničke ličnosti itd.

Mounier je vidio da su u toj perspektivi problemi organizacije i ljudski problemi neodvojivi. Jedno od osnovnih pitanja današnjice za njega je bilo da se izbjegne diktatura tehnokrata, koja s desna ili s lijeva, zaboravlja čovjeka zbog organizacije. Mounieru je jednako tako bilo jasno da se parlamentarna demokracija pokazala nesposobnom riješiti suvremene probleme čovječanstva i da socijalizam mora biti djelo prvenstveno samih radnika. Marksistička je kritika formalne demokracije u svojoj cjelini odlučna. "Politička demokracija mora biti postupno reorganizirana u stvarnu ekonomsku demokraciju, adaptiranu modernim strukturama proizvodnje."[34] Zar je bila moguća bolja osnova za plodan dijalog, zar nije Mounier bio superiorniji u shvaćanju osnovnog problema vremena od cjelokupnoga staljiniziranog marksizma?

Lefebvre je, kako smo vidjeli, pripadao sredinom dvadesetih godina grupi koja je u svojemu buntu prema prošlosti i dehumanizaciji tražila neko rješenje, a kojoj su još pripadali G. Politzer, P. Morhange, N. Guterman. Nakon 1928., kada je nadošla poznata svjetska kriza, većina u toj grupi u kojoj se nalazio Lefebvre bila je spremna pozabaviti se marksizmom. Egzistencijalistički i mistički stav iz doba prevođenja Schellingove knjige o ljudskoj slobodi (1925.–1926.) bio je nedostatan. Jednako tako i konformistička "akcija" katolika M. Blondela, kao i apstraktni intelektualizam L. Brunschvicga, koji su mu bili profesori. Lefebvre postaje tada i član Komunističke partije, posvećuje glavni dio vremena radu na teoretskim problemima i svim onim raspravama u francuskim marksističkim krugovima u vezi s marksizmom. Trebalo je svom jasnoćom nastavljati na najbolje marksističke tradicije, rješavati marksizam politicizma i ekonomizma.[35]

Publicirajući s Gutermanom izabrane tekstove Marxa, Hegela i Lenjina pokušavao je Lefebvre ukazati na one misli na koje je trebalo nastaviti. Cjelokupna ta djelatnost zbiva se i neposredno prije odsudnih događaja. Hitlerizam je bio u svojemu punom zamahu. Borba slobodnijeg svijeta s tim oblikom buržoaskoga i malograđanskog mračnjaštva dosegla je dramatične oblike. U toj situaciji dovršava Lefebvre jedan od svojih najljepših manjih spisa (*Le Matérialisme dialectique*, 1939.) i

34 E. Mounier, *Le Personalisme*, Pariz, 1957., str. 128.

35 To razdoblje detaljnije obrađuje Lefebvre u knjizi *L'existentialisme*, Pariz, 1946., str. 10-66., u kasnijem djelu *La Somme et le reste*, Pariz, 1959. i u *Le temps des méprises*, Pariz, 1975.

ujedno posvećuje dva djela problemima danog momenta: *Le Nationalisme contre les Nations* (1937.) i *Hitler au pouvoir. Bilans de cinq années de fascisme en Allemagne* (1938.).

Lefebvre je već tada pokazivao ne samo samostalnost nego i elastičnost i originalnost u razmišljanjima. Bez obzira na to je li uvijek uspijevao u tome, antidogmatičnost i dijalektičnost su suštinska obilježja njegove misaone djelatnosti. Nije potrebno naglašavati da je Lefebvre, kao i mnogi drugi napredni intelektualci, jasno uviđao golemu opasnost fašizma za cjelokupno demokratsko i slobodarsko čovječanstvo i za normalni ljudski progres na političkom i kulturnom području.

Važnije je napomenuti da u djelu o nacionalizmu već izbijaju neki akordi koji će biti gotovo neprestani lajtmotiv Lefebvreovih teoretskih razmišljanja, posebno o Marxovoj historijskoj koncepciji. Jasno uviđa da je genuinom marksizmu stran svaki apstraktni internacionalizam, egalitarni komunizam, kao i jednostrani apstraktni nacionalizam. "S jedne strane nacija ne može biti cilj po sebi; ona je danost, okvir akcije. Nacionalni osjećaj je činjenica čije značenje treba uvijek proučavati da bi se vodilo računa o tome i na nju i preko nje djelovalo. Ne može biti pitanje o nekom dogmatskom i apsolutnom principu: na primjer, da se uvijek odobri ili uvijek osudi nacionalni osjećaj. Samo cjelina konkretnih uvjeta određuje stav koji treba zauzeti. Nema nacionalizma po principu, kao ni antinacionalizma po principu. Nacija je nužni stadij – u najmanju ruku u izvjesnim uvjetima ostvarenim u Europi."[36]

S druge strane apstraktni internacionalizam i komunizam, sveopća 'uravnilovka' i sl. krivi su za onu sliku koja se često ima o socijalističkom svijetu: asketizam, vojarne, niveliranje, beznadno mediokritetstvo itd. "Čudnim preokretanjem, ova slika konvenira sve više fašizmu, koji usmjerava sve tendencije prema primitivizmu, prema asketizmu i naturalizmu; koji službeno naziva 'socijalizmom' žrtvovanje individuuma kolektivu, njegovo niveliranje u općoj mizeriji i njegovu uniformiranost. Takva ideologija nema ništa zajedničko s marksizmom, koji je teorija bogatstva, koji nasuprot svim vrstama naturalizma i primitivizma rehabilitira mnogostrukost potreba."[37]

Na toj liniji njegova razmišljanja treba promatrati i spis *Dijalektički materijalizam*. Kako su neposredno prije toga spisa bili pronađeni i objavljeni Marxovi ekonomsko-filozofski rukopisi, Lefebvre uviđa njihovo značenje za filozofsku i marksističku interpretaciju čovjeka, historije, te pojam alijenacije – dotad nepoznat u dogmatskoj marksističkoj literaturi – ponovno izlazi na filozofsko poprište.

---

36 Henri Lefebvre, *Le Nationalisme contre les Nations*, Pariz, 1937., str. 212.

37 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 38.

Time usmjerava Lefebvre svoju pažnju na izrazito humanističko pitanje i ujedno jedno od bitnih u suvremenoj filozofiji – problem čovjekove egzistencije i smisla njegova historijskog postojanja. Polazeći od osnovnih Marxovih misli, o praksi kao mediju između čovjeka i prirode, o čemu ćemo još imati prilike govoriti, o realiziranju čovjeka u onome što je "drugo", što ga negira, ali i omogućuje – prirodi, Lefebvre uspostavlja u tadašnjemu marksizmu ponovno pojam, poznat nekim drugim filozofima kao i mladom Marxu, pojam totalnog čovjeka.

Bez pojma totalnog čovjeka nemoguće je u potpunosti razumjeti pitanje smisla historije, dakle jedno od krupnih filozofskohistorijskih pitanja. Samo pojam totalnog čovjeka, upozorava Lefebvre, ne smije se shvatiti statički nego dinamički. Čovjek naime nije neka apsolutna suština, ne postoji unaprijed, metafizički. Partija nije dakle dobivena, jer ljudi mogu i izgubiti sve; prevladavanje ograničenosti, alijeniranosti, nije nikada fatalno.

Čovjek s obzirom na dosadašnju strukturu i odnose društva "još uvijek u porođajnim bolovima; on još nije rođen; jedva nagoviješten kao jedinstvo i rješenje, on je još samo u svojoj suprotnosti i po njoj: nečovječnom u njemu. On je još uvijek raspršen u mnoštvu aktivnosti i specijaliziranih poslova, o što se slamaju realnost i svijest koja se rađa o ljudskoj prirodi. On je još uvijek svjestan samoga sebe samo u drugome nego što je on: u ideologijama."[38]

Ideologije su jedan oblik svestrane alijeniranosti čovjeka. Svi su ti oblici otuđenja samo travestirane ljudske moći. Mitovi i fetiši izgledaju obdareni stvarnom moći, a zapravo su od ljudi stvoreni i protiv njih okrenuti. Čak i danas, kada je čovjekova moć nad prirodom veoma velika – on je žrtva fetiša više nego ikad. Nova svijest je nužna da bi se razobličilo te fetiše; dijalektički materijalizam bi trebalo da bude izraz i organ te svijesti. Dijalektički pojam alijenacije dominira i rezimira taj opis čovjeka u postajanju. On izvještava o suvremenoj i historijskoj drami čovjeka. "Alijenacija se tako proteže na čitav život", zaključuje Lefebvre. "Pojedinac se ne može nje osloboditi. Kad nastoji od toga se osloboditi, on se izolira u samoga sebe, što je upravo oštra forma alijenacije. Ljudska suština proizlazi iz sveukupnosti društvenog procesa. Pojedinac je može postići samo u čvrstom i jasnom odnosu sa zajednicom; on se ne treba od nje ni odvajati, ni u njoj se izgubiti. Međutim, u našem društvu, u kojemu odnosi izgledaju obrnuti, pojedinac može misliti da se on realizira time što se izolira. On je tada još dublje 'lišen', odvojen od svoje osnove, od svojega društvenog korijena. On sebe shvaća samo kao teoretsku apstrakciju (dušu, unutrašnji život, ideal) ili kao biološko

38 H. Lefebvre, *Le Materialisme dialectique*, Pariz, 1949., str. 137-138.

biće (tijelo, seksualna želja). On podržava i još jače reproducira u sebi pojačano raspadanje zajednice. Proturječnost je u njemu mnogostruka: između nesvjesnosti i svijesti, između prirode i ljudskog, između onog što je društveno i pojedinca, između instinkta i razumnosti, između sadržaja i forme – između prakse i teorije."[39]

Rješenje je u naporu i borbi za ostvarivanje totaliteta ljudskog bića, za prevladavanje te rastrganosti, jednostranosti, mistificiranosti ljudske egzistencije. "Totalni čovjek je subjekt i objekt postojanja. On je živi subjekt koji se suprotstavlja objektu i prevladava tu suprotnost. On je subjekt koji se slomio u parcijalnim djelatnostima i raspršenim ciljevima i koji nadvladava raspršenje. On je subjekt akcije – i u isto vrijeme posljednji objekt akcije, njezin proizvod, kad izgleda da ona proizvodi vanjske objekte. Totalni čovjek je živi subjekt-objekt, koji je najprije rastrgan, i dislociran i okovan u nužnosti i u apstrakciji. Preko te rastrganosti on ide prema slobodi; on postaje priroda, ali slobodna. On postaje totalitet, kao priroda, ali time što vlada nad njom. Totalni čovjek je 'dezalijenirani' čovjek."[40]

Ta organizacija ljudske zajednice inaugurirat će zaista ljudski period u kojemu će čovjek konačno nastojati riješiti specifično ljudske probleme: probleme sreće, spoznaje, ljubavi i smrti. Pojam totalnog čovjeka ima za Lefebvrea karakter pojma "apsolutnog". Bez apsolutnog relativno gubi svaki smisao, upadamo u jednostrani relativizam. Apsolutno se nalazi u relativnom, a ipak se ne zamjenjuje s njim. Ono je njegova granica, smisao i perspektiva.[41]

"Za taj humanizam najviša instancija nije društvo, nego totalni čovjek. Totalni čovjek je slobodan pojedinac u slobodnoj zajednici. On je individualnost rascvjetana u beskonačnoj raznolikosti mogućih individualiteta. Taj ishod ljudske prethistorije nije fatalan. On ne može proizići ni iz ekonomske sudbine, ni iz misteriozne svrhovitosti historije, ni iz dekreta 'društva'. Živi individuumi koji rade za taj ishod mogu biti

39 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 144-145.

40 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 147.

41 Lefebvre je poslije u predgovoru *Kritici svakidašnjeg života,* II. izd., ovako formulirao to mišljenje: "Isto tako je i s obzirom na ljudsko. Ili se hoće filozofski misliti i zasnovati humanizam, ili se zanemaruje i odbacuje ta produbljena refleksija, te se tako prepušta humanizam neizvjesnosti i slučaju. Napredak, progres u pogledu ljudskog dobivaju smisao (to jest u isti mah *značenje i usmjerenost*) samo preko pojma *totalnog čovjeka*. Svaki moment historije, svaka historijski postignuta etapa čini cjelinu, isto tako svaka parcijalna aktivnost, svaka praktički osvojena moć, svaki *moment* sadrži također svoje zrno ljudske stvarnosti, koje se očituje i pojavljuje u toku kasnijeg razvitka. U isto vrijeme *totalni čovjek* je granica u beskonačnom" (*Critique de la vie quotidienne*, Pariz, 1958., str. 78).

pobijeđeni. Čovječanstvo se može upustiti u konfuziju i kaos. Rješenje je označeno u totalnom kretanju; ono orijentira predosjećaje, djelovanja i savjesti, ono ih ne dokida, kako bi se taj svršetak ekonomskog i socijalnog automatizma automatski izvršio."[42]

Ubrzo su nastali konfuzija i kaos. Međutim, nije prošlo ni desetak godina od fašističkoga *dance macabrea,* a čovječanstvo se našlo ponovno pred složenom dilemom koja više ne prijeti samo uništenjem svih ljudskih vrednota i izvanrednih dostignuća nego i uništenjem ljudske civilizacije i kulture uopće.

Nakon rata Lefebvre objavljuje niz djela: *Egzistencijalizam* (1946.), *Kritika svakidašnjeg života* (1947.), *Formalna logika i dijalektika logika* (1947.), *Misao Karla Marxa* (1948.), a piše i o Descartesu, Pascalu i Diderotu, poslije o Mussetu, Rabelaisu i dr.

Međutim, to razdoblje slobodnijega kretanja kratko je trajalo. Nagli zaokret staljinske politike 1947.–1948., u kojoj je došla na vidjelo ekskluzivna tendencija monopoliziranja cjelokupne marksističke misli i akcije, kao i brutalno i nemisaono odbacivanje svega onoga što nije bilo u skladu ne s marksizmom nego sa staljinskom interpretacijom marksizma – bio je od svoje strane važan faktor u nastavku hladnog rata ne samo u politici nego i na svim ostalim sektorima. Diskusija, analiza, stvaralačka kritika bile su zamijenjene nemisaonim dogmatizmom. Tu fazu u Francuskoj Lefebvre ocjenjuje ovako: "Trebalo je razlikovati (ne odvajajući ih, razumije se) filozofiju i ideologiju od politike. Trebalo je ne miješati polemiku s diskusijom i dijalogom i umjeti se zaustaviti u pravi čas, ne rasplamsavajući debatu, ne politizirajući brutalno i ne uzimajući uvrede za argumente. Nije trebalo na ideološko i filozofsko polje uvlačiti cilj koji sebi opravdano postavlja revolucionarna politika; uništenje klasnog neprijatelja, a ako se to već činilo, onda je to trebalo činiti oprezno. Nije trebalo miješati fiktivno i iluzorno uništavanje pomoću uvreda s uništavanjem argumentima. Najzad, i naročito, trebalo je raditi, stvarati, nametnuti sebi ozbiljno proučavanje određenih predmeta, što bi od marksista zahtijevalo dugoročnu političku investiciju i napore koji ne bi bili odmah rentabilni, što bi zahtijevalo da više vole knjigu od polemičkog članka, težak rad od improvizirane konferencije, produbljeno teoretsko izgrađivanje od brze argumentacije, koja je začinjena vulgarnostima."[43]

Spomenuta situacija ostavila je traga i na Lefebvreovu djelovanju. Dok nisu bile prebrođene neke osnovne krize i postignute neke važne

42 H. Lefebvre, *Le Matérialisme dialectique*, str. 149.

43 H. Lefebvre, Marksizam i francuska misao, *Jugoslavenski časopis za filozofiju i sociologiju,* br. 1/1957, Beograd, str. 27.

spoznaje u toku tih posljednjih godina, i njegovo djelo je trpjelo od toga dogmatskog pritiska. Međutim, bez obzira na to, Lefebvre je nastojao razbiti shematske okvire, dati izvjesna rješenja koja su proizlazila iz analize samog predmeta, čime je sve više dolazio u sukob s oficijelnim gledanjima.

Među svim tadašnjim radovima jedan od najzanimljivijih svakako je *Kritika svakidašnjeg života*, koja je 1958. ponovno izašla s velikim predgovorom. Iako također fragmentarno, to djelo je vrijedan i oštrouman pokušaj da se problematika alijenacije aplicira i konkretizira na realnom tlu ljudskih odnosa i manifestacija – od umjetnosti do raznih drugih pojava svakidašnjega ljudskog života. Djelo pripada prvenstveno sociološkoj problematici ali je filozof, kao što je Lefebvre, morao pokušati i neke stavove i opažanja filozofski uopćiti.

Na liniji tih raznih oblika ljudskog otuđenja Lefebvre je, i po svojemu vlastitom mišljenju, istakao kritičku misao koja ne bi morala vrijediti samo za buržoasko društvo, a prvi ju je jasnije eksplicirao. Riječ je o tezi prema kojoj su se *forme* u buržoaskom društvu historijski i teorijski odvojile od sadržaja, fetišizirale i suprotstavile sadržaju. Najjasnije je to rezimirao u predgovoru toga djela da svako odvajanje sadržaja od forme sadrži dio iluzije i privida, što znači za formu gubitak sadržaja, a ne formalnu čistoću. U takvim situacijama nastaje fenomen kada racionalizam ustaje protiv razuma, nacionalizam protiv nacije i protiv svoje žive nacije, nastaje individualizam koji se izolira u svojoj privatnoj svijesti, objektivizam "neutralne" i "nepristrane" misli protiv produbljenja objektivnosti mišljenja koja zahvaća u odnosu s praksom sve aspekte proturječne stvarnosti itd.

"Ne odgovara li taj opći formalizam", zaključivao je Lefebvre, "mnogostrukoj, šarenoj, u isti mah monotonoj alijenaciji ljudskih djelatnosti i moći, njihovu odvajanju koje je praćeno projekcijom u forme koje su vanjske jedne drugima i vanjske živom čovjeku? To je opća alijenacija, koja iskrsava u društvenoj strukturi u svojoj cjelini i proizlazi iz kretanja te strukture, ali koja se konstantno vraća prema životu i u život svakog dana. Nemamo li mi ovdje moguću nit vodilju u kritici svakidašnjeg života?"[44]

Sasvim je razumljivo da je Lefebvre, kao originalan mislilac, morao doći u sukob s tadašnjim tendencijama dogmatiziranja i simplificiranja marksističke misli. Godine 1957. objavljuje knjigu *Misao V. I. Lenjina*, zatim već spomenutu i veoma važnu knjigu *Kritika svakidašnjeg života* (1958.) i iste godine manji spis *Aktualni problemi marksizma*, nakon čega je isključen iz partije.

44 H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Pariz, 1958., str. 93-94.

Time je i s jedne i s druge strane čaša bila napunjena do kraja. Najprije se pojavljuje suzdržana kritika Luciena Sèvea, zatim J. Suret-Canalea, a sve je imalo završetak po poznatim ruskim receptima u Garaudyjevu napisu u službenomu partijskom časopisu.[45]

U svojim daljnjim istraživanjima ljudskoga i historijskog Lefebvreova pažnja je prvenstveno usmjerena na probleme suvremene civilizacije, njezinih proturječja i insuficijencija, kao i metoda istraživanja toga kompleksnog objekta. U svojoj drugoj knjizi kritike svakidašnjeg života postavlja tako zadatak, koji ima i univerzalni karakter, da se empirijski i teorijski istraži i elaborira teorija potreba. Analizirajući odnos između potreba (*besoins*) i želja (*désirs*) određuje svakidašnjicu kao onaj stupanj na kojemu nastaju stvarne kreacije koje se tu i verificiraju i potvrđuju. "Ono što se proizvodi ili stvara u višim sferama socijalne prakse mora pokazati svoju istinu u svakidašnjem, bez obzira na to radi li se o umjetnosti, filozofiji, politici. Autentifikacija se provodi samo na toj razini."[46]

U vezi s tim postavlja Lefebvre problem cikličkoga i linearnog vremena. Prvo je neposredno uronjeno u ritam prirode, u kozmičko vrijeme, te je kao takvo dugo vladalo ljudskim životom, a ni danas u modernoga čovjeka nije još potpuno iščezlo. Linearno vrijeme je vrijeme modernoga industrijskog društva koje nije određeno prirodnim fenomenima. Tako kritika svakidašnjeg života "*proučava perzistiranje ritmičkih vremena u linearnom vremenu, vremenu modernoga industrijskog društva. Ona proučava interferencije između cikličkog vremena* (prirodnog, u izvjesnom smislu iracionalnog, još konkretnog) *i linearnog vremena* (stečenoga, racionalnog, apstraktnog u izvjesnom smislu i protuprirodnog). *Ona istražuje i nevolje koje proizlaze iz te interakcije još malo i loše poznate. Ona napokon razmatra moguće metamorfoze u svakidašnjici koje proizlaze iz te interakcije.*"[47]

U vezi s ovom problematikom Lefebvre se više puta zaustavljao na problemu razvoja, smatrajući da je optimistički pojam simultanog progresa, koji je vezan na simplicistički evolucionizam, doslovce oboren u toku dvadesetog stoljeća. Od Hegela i Marxa, misli Lefebvre, sva zbivanja imaju mnogo raznolikiji izgled, "diskontinuirani, konfliktualni, presječen djelomičnim ili općim regresijama – nego vrijeme prikazano

---

45 L. Sève, H. Lefebvre et la dialectique chez Marx (*La nouvelle critique*, ožujak 1958.), J. Suret-Canale, La méthode de H. Lefebvre (*La nouvelle critique,* travanj 1958.), Roger Garaudy, A propos d'un livre d'Henri Lefebvre: Initiation au marxisme ou initiation au revisionisme? (*Cahiers du communisme*, br. 4/ 1958.).

46 H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne* II, Pariz, 1961., str. 50.

47 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 54-55.

prema naivnoj shemi evolucionizma. Događaji su u potpunosti potvrdili, iznad svih očekivanja, shemu dijalektičkog mišljenja."[48]

Prema tome, u dijalektičko poimanje razvoja mora se unijeti, što je već učinio Lenjin, pojam *nejednakog razvoja* koji, zapravo, ovladava historijom i koji upućuje na mogućnost gotovo neograničenog opsega društvenih situacija usred ekonomskoga i tehničkog razvoja. U tom pogledu, što je već Marx otkrio, dvije su glavne vrste društva: prvo se ekonomski zasniva na jednostavnoj reprodukciji, drugo na proširenoj reprodukciji. Jednostavna reprodukcija bila je i ostaje nužan uvjet svakoga društvenog života. Od određenog razdoblja – na europskom Zapadu potkraj srednjega vijeka – ona prepušta mjesto drugom procesu, procesu akumulacije. Ovaj kumulativni proces temeljito modificira onaj prvi, ali ga ne ukida nego prevladava, dakle i obuhvaća. Ovaj kumulativni proces pokazuje se kao glavna osovina, upravo kralješnica suvremene povijesti. Tako bi se moglo izvesti čak i opću periodizaciju povijesti. *Prvo razdoblje* bi činila nekumulativna društva. U njima prevladava poljoprivredna proizvodnja, obrtništvo, trampa ili trgovina. Cjelokupni ili gotovo cjelokupni višak proizvodnje troši se za neposredne potrebe. Demografski porast je veoma polagan ili ga uopće nema i ujedno ispresijecan regresijama (epidemije, gladi, ratovi). Bogatstvo se transformira u mrtvo bogatstvo: dragocjenosti, spomenike, umjetnička djela, a gomilano znanje namijenjeno je posvećenim grupama i gotovo potpuno nestaje u tim grupama. Umjetnost doživljava visoki razvoj, započinje prevladavanje cikličkog oblika društvenih procesa i vremena, kao i običajnoga prava.

Drugo razdoblje: kumulativna društva koja započinju nesigurno jer su u protivnosti sa svojom veličanstvenom i časnom prošlošću. Oštra proturječja i suprotnosti prema prošlom, neobuzdanost procesa, revolucionarni skokovi i vjerska ekspanzija karakteriziraju ovo drugo razdoblje. Linearno vrijeme nadomješta cikličko, industrijska proizvodnja potiskuje i na kraju nadvladava poljoprivrednu proizvodnju. "Zakon je jači od običajnog prava. Podruštvljavanje društva."[49]

Treće razdoblje počelo bi s preobražajem svakidašnjeg života nakon duge i teške tranzicije. Taj preobražaj postaje svjesni cilj i program. Lefebvre napominje da je potrebno objasniti one posljednje citirane riječi: "podruštvljavanje društva". "U prikazanoj shemi", zaključuje Lefebvre, "ekonomsko i povijesno prilično se očito podudaraju. S kumulativnim

---

48 H. Lefebvre, *Kritika svakidašnjeg života*, Zagreb, 1988., str. 460. U međuvremenu je prevedena i objavljena u nas kompletna *Kritika svakidašnjeg života*, pa sam se u preradi prvobitnog teksta o Lefebvreu u *Historiji marksizma* poslužio i ovim prijevodom.

49 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 470.

procesom povijest nije samo promijenila pravac; izabrala je smjer i značenje, gubeći ciklički karakter. Ipak nije izgubila žestok i krvav karakter, ali pojavilo se nešto novo. Ekonomsko kao takvo postaje 'baza' ili 'osnova' društva i njegove povijesti. Osim toga, konstitutivne veze staroga društva – veze krvnog srodstva, veze sa zemljom – brišu se ili nestaju u širem društvu. Kumulativni proces uništava i podređuje ono što mu se odupire: granice grupacija, neposredne veze, prethodne društvene strukture. Ne ukida ih potpuno budući da se obitelj održava, budući da se nacija uspostavlja unutar procesa. Grupe koje se stvaraju prema krvnom srodstvu i prema teritoriju podliježu kumulativnom procesu, pa postaju njegova sredstva, instrumenti, okviri."[50]

U vezi s analizom kompleksne društvene stvarnosti i razvoja Lefebvre posvećuje mnogo pažnje "formalnim instrumentima" i kategorijama, pri čemu posebno podcrtava značenje kategorija totaliteta i negativiteta. Dok je Sartre vidio u kategoriji totaliteta osnovnu dijalektičku kategoriju, Lefebvre s više prava naglašava važnost kategorije negativiteta, iako je prilično iluzorno svoditi bit dijalektike na bilo koju kategoriju.[51]

Uvažavajući stav o važnosti kategorije totaliteta za razumijevanje društvene i prirodne zbilje, Lefebvre smatra da teorija i praksa uvijek obuhvaćaju shvaćanje totaliteta, tj. društva i čovjeka, pa tako bez tog pojma nema referentnog okvira, općenitosti a još manje univerzalnosti. Bez ove kategorije teorija i praksa prihvaćaju "realno" onakvim kakvo jest, tj. fragmentarno, podijeljeno i odvojeno. Bez pojma totaliteta ne može se ni formulirati pa niti zamisliti jedan od glavnih zakona društvenoga i ljudskog razvoja. A taj zakon nam pokazuje da "svaka ljudska djelatnost, poprimivši određeni oblik u društvenoj praksi, traži univerzalnost. Teži za univerzalnošću. Želi biti totalna. Istinski teži za totalitetom. Suočava se, dakle, s drugima. Postavši totalizatorska, nastoji ih sebi podvrći. Iznalazi strategiju i taktiku. Ostvaruje se u *djelima*, a svako djelo proistječe iz trenutne totalizacije prevlašću neke dje-

50 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 471. U svojoj knjizi o kraju historije Lefebvre je dao još jednu moguću periodizaciju historije: a) pred-historijska društva, koja su još starija od arhajskih, prehistorijskih ili društava bez pismenosti; b) historijska društva u koja ubraja uglavnom društva razdoblja civilizacije i koja traju sve do danas, razarajući i devastirajući prirodu, i c) post-historijska koja se oslobađaju prethodnih tendencija i kad započinje vladavina diferencije, različitosti. (Vidi *La fin de l'histoire*, Pariz, 1970., str. 203-204.)

51 H. Lefebvre je u vezi s Lukácsevim shvaćanjem u *Historiji i klasnoj svijesti* pisao da "podređujemo kategoriju *totaliteta* kategoriji *negativiteta* ili dijalektičke negacije koja nam se čini bitnijom. Osim toga, smatramo ovdje da revolucionarni, u suštini kritički (negativni) princip više odgovara svakidašnjem životu nego spoznaji općenito ili društvu općenito; to je naš način da ponovo uvedemo znanost u praksis" (*Kritika svakidašnjeg života*, str. 360-361).

latnosti (estetske, pravne ili zakonske, znanstvene, filozofske, odnosno ludičke ili pjesničke itd.) i prema tome, neke predodžbe, neke tendencije. U toku te žestoke bitke svaka djelatnost postiže tako totalizaciju koje je ona stvaralačka suština i djelotvorni element. Upravo tako dokazuje da je djelomična. Otkrivaju se ograničenja. Otkriva se da je trenutak totalizacije ujedno trenutak neuspjeha. Struktura sadrži u sebi klicu svoje negacije: destrukturaciju koja počinje."[52]

Lefebvre pokušava dijalektizirati kategoriju realiteta uvođenjem pojma mogućeg. Realno je ostvarena ili aktualizirana mogućnost. Aktualno i virtualno imaju dijalektički odnos čak kad je riječ i o prirodnim pojavama, a kamoli o ljudskom i historijskom gdje se uvijek upleće i ljudska svijest i procjena mogućnosti. Bez mogućnosti nema djelatnosti, jer je ljudski čin uvijek izbor između različitih mogućnosti. "Mogućnost ponovno nalazimo u srži Marxove misli, čim mu prestanemo dosuđivati granice grubog realizma. *Tendencijski* 'zakoni' ne upravljaju pojavama tako što njihov početak sadrži već finalni ishod, kao što biva u svakom mehanicističkom poimanju. Tendencije impliciraju virtualnosti: pluralitet mogućnosti. Način proizvodnje je virtualan čim se ustale proizvodni odnosi; nije ovdje prije, niti čeka kao neka praznina ili prijeteće ništa. Čim postoji, ne trampa ili 'potlač' (obredno uništavanje prinesenih darova), nego razmjena, makar se moneta sastojala od školjki, životinja ili čak žena, svijet robe je ovdje *virtualan*. Tako je s prvim zašiljenim kremenom došao svijet oruđa, s prvim mlinom na vodu ili vjetar, svijet strojeva. I još, čim čovjek radi a ne posjeduje alat, i na određeno vrijeme (na dan, nadnica) – što se događalo u srednjovjekovnim gradovima – kapitalizam je već ovdje, virtualan je. Točnije, proizvodni odnosi su ovdje, ali je način proizvodnje još daleko!"[53]

Možemo reći da se virtualnost nužno mora ostvariti, ali ne nužno ova ili ona. Tek se naknadno mogu rekonstruirati uzroci i posljedice koje su to ostvarile. Često se, međutim, virtualnost brka s nužnošću, s linearnim determinizmom. Koliko je marksista vjerovalo u zakon koji kapitalizam vodi brzom kraju, dakle u fatalnost. A kapitalizam je dosad imao više mogućnosti da tu tendenciju suzbije. Ali to ne znači da se relativnu oskudicu kapitalizma ne može prevladati, da se ne može postići obilje i da se omogući drukčiji način života. "Riječ je dakle o drukčijem totalitetu, o drukčijem 'načinu proizvodnje' društvenog života, u krajnjem slučaju, o radikalnoj negaciji svega što je postojalo kao proizvod povijesti."[54]

52 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 357.

53 H. Lefebvre, *Misao postala svijetom*, Zagreb, 1981., str. 207.

54 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 217.

Jednako tako Lefebvre pledira za što dijalektičkije shvaćanje kategorije alijenacije, time što će se historizirati i relativizirati, uviđajući njezinu kompleksnost. Da bi se pojam otuđenja mogao uspješno rabiti u društvenim znanostima, treba izložiti neke propozicije.

Prva propozicija nas upućuje na to da se mora historizirati i relativizirati pojam otuđenja. "Drugim riječima, shvatljivo i odredivo otuđenje postoji jedino u referentnom (društvenom) okviru u odnosu prema istodobno realnom i konceptualnom skupu. Prema tome, apsolutno otuđenje i apsolutno razotuđenje jednako su nepojmljivi. Stvarno se otuđenje misli i određuje jedino u odnosu prema mogućem razotuđenju. I obrnuto, razotuđenje se misli i određuje jedino u odnosu prema dovršenom otuđenju ili u odnosu prema drugomu mogućem otuđenju. Otuđenje nije neko 'stanje', a to vrijedi i za razotuđenje. I jedno i drugo začinju se u kretanju."[55]

Druga propozicija nam pokazuje da se ovaj pojam, relativizirajući se, ujedno i dijalektizira. "Postoji neprekidno dijalektičko kretanje: 'otuđenje-razotuđenje-novo otuđenje'. Znači, razotuđujuća i razotuđena djelatnost u odnosu prema onom što prethodi može dovesti do većeg otuđenja." Tako npr. Lefebvre misli da uklapanje u neki kolektiv razotuđuje u odnosu prema samoći, ali ne isključuje nova otuđenja koja proizlaze iz samoga kolektiva.

Treća propozicija govori da je najgore otuđenje ono koje sadržava ne-svijest (krivu svijest ili krivu spoznaju) otuđenja. Svijest o otuđenju već je i razotuđenje, no može se pretvoriti u još dublje otuđenje kada npr. dolazi do fiksiranja u svijesti neuspjeha ili frustracije.

Četvrta propozicija pokazuje: postvarenje djelatnosti, tj. kad djelatnost i svijest postaju "stvari" i mogu se shvatiti pomoću "stvari", granični je slučaj otuđenja.

Međutim, pojam postvarenja ne iscrpljuje pojam otuđenja nego samo prikriva mnogostruke oblike otuđenja. Lefebvre upućuje na složenost pojma i činjenice otuđenja navodeći razne njegove primjere: otuđenje u državi, ekonomsko otuđenje, koje je povezano i s političkim otuđenjem; otuđenje radnika razlikuje se od otuđenja žene i djeteta; otuđenje buržoazije razlikuje se od otuđenja proletarijata; otuđenje društvenih grupa razlikuje se od otuđenja pojedinaca u grupi i od grupe; postoji jednako tako tehnološko otuđenje, otuđenje prema drugoj osobi i otuđenje u odnosu prema globalnom društvu itd. Sve nam to pokazuje da su pojam i stvarnost otuđenja veoma složeni.

I, konačno, *peta i posljednja propozicija o otuđenju* upozorava da treba "jasno razlikovati *bliskoga* i drugoga (da bi se bolje istakla njihova

---

55 H. Lefebvre, *Kritika svakidašnjeg života*, str. 377.

veza, njihovo dijalektičko jedinstvo, i možda dijalektičko kretanje od jednog k drugome...)."[56]

Lefebvre unosi i u problematiku prakse, toliko važnu za razumijevanje historije kao čovjekova djela (praksisa), nove elemente. Ponajprije, Lefebvre upozorava da se pojam prakse ne može svoditi samo na proizvodni rad, na čovjekov aktivni, preobražavajući odnos prema prirodi. Ovo djelovanje samo je jedan oblik praksisa, ali složen, jer su pri tome prisutni mnogi momenti i okolnosti bez kojih je takav praksis nemoguć.

Jednako tako su odnosi između ljudi, grupa i pojedinaca, određeni oblik praksisa. Društvene grupe, posebne klase, ujedno su i proizvodne snage i društvene snage. "Društvene se snage, međutim, ne poklapaju s proizvodnim odnosima, i globalni se praksis ne može definirati ni zbrojem ni interakcijom: 'proizvodne snage – proizvodni odnosi'. Ta predodžba fetišizira ekonomiju. Teži za simplicističkim produktivizmom, jednako sažetim kao što je već opovrgavani funkcionalizam."[57] Lefebvre smatra da se zaboravlja ili zanemaruje ono što je Marx iznio suprotstavljajući se "buržoaskom produktivizmu Adama Smitha" i što su noviji ekonomisti i sociolozi ponovno prihvatili suprotstavljajući se vulgarnom marksizmu. Svako društvo ima osnovu i pretpostavlja materijalnu proizvodnju, ali isto tako i nematerijalnu proizvodnju, koja se kao brojne službe uklapa u tok društvenih odnosa. Ljudske potrebe su mnogostruke i ne mogu se iscrpiti samo materijalnom, ekonomskom proizvodnjom. Ove službe ostvaruju artikulaciju proizvodnje i potrošnje u svakidašnjici. To su društvene djelatnosti kao što su transport, higijena, medicina, odgoj i obrazovanje, zabava, publicitet, simboli, pravila, modeli, norme itd. koje su više ili manje efikasne, što ovisi o karakteru društvenih odnosa i stupnju njegovih proturječja. Sve to zajedno čini društvenu praksu i zato možemo u Marxovu duhu kazati da proizvodnja, praksis proizvodi čovjeka. Ustajmo zato još jednom "protiv ideološke operacije koja svodi praksis na proizvodnju, a ovu na ekonomsku (materijalnu) proizvodnju. Praksis obuhvaća istodobno materijalnu proizvodnju i 'duhovnu' proizvodnju, proizvodnju sredstava i proizvodnju ciljeva, proizvodnju instrumenata, proizvodnju dobara i proizvodnju potreba."[58]

Ovo je bio također važan odgovor u diskusiji u vezi s marksizmom kada se ponajprije i najčešće svodio historijski materijalizam na ekonomiku. Za moderni stvaralački marksizam, kako vidimo, to su zaista tempi passati.

---

56 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 382.

57 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 399.

58 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 400.

Prema tome, ako govorimo o problemu praksisa, govorimo i o totalitetu historijskog života. Pojam prakse ima dakle različite razine: od biofiziološke razine (koja sadrži i druge odnose a ne samo prema prirodi – u obitelji, selu, gradu, naciji) do apstraktne i formalne razine simbola, kulture, ideologije itd. Analiza prakse dovodi do razlikovanja: a) totalne revolucionarne prakse (o kojoj npr. govore Marxova filozofska djela); b) parcijalne revolucionarne prakse (ekonomski razvoj jedne zemlje, rast proizvodnje itd.); c) spoznaje kao prakse, imajući svoj razlog i sadržaj u praksisu, i obrnuto, praksu kao intervenciju i utjelovljenje spoznaje; d) političke prakse – jedan određeni dio prakse koji se ne smije fetišizirati jer je samo jedna razina praksisa u jednoj etapi zbivanja; e) repetitivne prakse; f) inventivne, kreativne prakse koja proizlazi iz repetitivne a postoji i u materijaliziranim djelima i u ljudskim odnosima; g) specifične prakse – osobito zanata i profesija.[59]

Iz cjelokupne orijentacije Lefebvreova filozofskog napora vidi se da je prvenstveno zaokupljen čovjekom i historijom, te sagledavanjem mogućih budućih procesa. Jednako tako u još aktualnoj raspravi glede marksizma Lefebvre je posvetio mnoge stranice, pa i djela, kritičkom duhu marksizma i Marxovoj dijalektici. Zato je oštro reagirao u diskusiji u vezi sa strukturalizmom i Althusserovu pokušaju da zamijeni marksistički dogmatizam novom marksističkom skolastikom. Lefebvre inzistira na dijalektici i njezinoj revolucionarnosti, na principu negativiteta, kao i na osnovnom smislu marksizma – prevladavanju suvremenih struktura alijenacije i u kapitalizmu i u socijalizmu. Zato je česta tema njegovih razmišljanja problem države u suvremenom svijetu te smatra da danas ne treba više govoriti o kapitalističkom načinu proizvodnje ili o socijalističkom načinu proizvodnje nego o "etatističkom načinu proizvodnje" koji je bremenit raznim vrstama alijenacije, ponajprije ekonomske i političke. "U tom načinu proizvodnje, država upravlja i vlada nad cijelim društvom, apsorbira društveno i građansko društvo, planira ekonomsko, drži (pomoću golemoga birokratskog aparata) sredstva za proizvodnju i uzima društveni natproizvod. Kako ga nazvati,

---

59 Vidi H. Lefebvre, *ibid*., str. 396-405. U knjizi *Misao postala svijetom* Lefebvre je to pitanje superstruktura ovako formulirao: "'Suprastrukture' više *prikrivaju* proizvodne odnose i 'bazu' nego što ih 'odražavaju' ili 'izražavaju'. Događa se da ih otkriju želeći da ih sakriju. Događa se i da ih srede i normaliziraju pričinjajući se kao da ih 'odražavaju'. To nije površan fenomen. *Proizvodnja* etičkih ili estetskih 'vrednota' sa simbolizmima koji ih podržavaju nije nešto površno. Te 'vrednote' sastavni su dio *proizvodnje* ne usko shvaćene, nego u širem smislu: u *društvenom* smislu (društvena praksa). U tom smislu, povijest i pamćenje naroda, njegove legende i mitovi, pripovijetke i simboli prodiru do srži procesa 'produkcije-reprodukcije'" (*Misao postala svijetom*, str. 201).

ako ne: *etatistički način proizvodnje*. Dakle, u takvom je obliku država veliki pobjednik modernoga vremena, gotovo svagdje, makar je taj novi način proizvodnje ugledao svjetlo dana u 'socijalizmu'."[60]

Kao što je u srednjemu vijeku nakon klasnih borbi između zajednica i feudalaca nastala monarhijska država, tako se tijekom klasnih borbi između buržoazije i radničke klase u 20. stoljeću uzdigla država. Taj novi etatistički način proizvodnje koji uglavnom teoretičari nisu pretpostavljali, čini ipak samo prijelazni oblik jer ne potvrđuje sve kriterije stabilnosti i ravnoteže kao što bi željeli oni koji su ga uveli.

Lefebvre ne napušta Marxovu misao o nužnosti odumiranja države (kao sile nad pojedincem) ako se želi uspostaviti autonomija i sloboda pojedinca i društvenih grupa. Zato se on opredjeljuje za samoupravni socijalizam, upozoravajući na zablude mnogih dosadašnjih marksista koji su revolucionarne promjene na planu države identificirali sa socijalističkim promjenama *in toto*.[61] Isto tako, s obzirom na suvremene procese i u socijalizmu "mi imamo dobrih razloga da mislimo kako ljevica koja se naziva 'revolucionarnom' ili 'komunističkom' ne može izbjeći mit tehnokracije. Ona je čak senzibilizirana, zbog sovjetskog utjecaja, prestižem autoritarnog planiranja, i nekojim 'ideološkim naddeterminacijama' (dogmatizam u interpretaciji marksizma)."[62] Metamorfoza suvremenoga i svakidašnjeg života mora se odvijati intervencijom onih koji su zainteresirani, a ne samo njihovom konzultacijom prema oblicima i normama političke demokracije. "Na tom planu, ta asocijacija interesa i zainteresiranih ima već ime. Ona se zove: samoupravljanje."[63]

Međutim, tomu demokratskom procesu suprotstavlja se sve više tehnokratska svijest i praksa. Ona sve više rađa suprotnost i proturječja

60 H. Lefebvre, *Misao postala svijetom*, str. 220.

61 Vidi o ovom pitanju, kao i o problemu modernog i moderniteta, te o različitim pitanjima umjetnosti, kritici socijalističkog neoklasicizma iz staljinističke ere itd. u djelu *Introduction à la Modernité*, Pariz, 1962. Vidi o temi jezik i društvo djelo *Le langage et la société*, Pariz, 1966., a posebno o strukturalizmu u polemičkom spisu *Position: contre les technocrates*, Pariz, 1967.

62 H. Lefebvre, *Position: contre les technocrates*, str. 21. Lefebvre je također pisao da je "kroz džunglu proturječja, kapitalistički način proizvodnje imitirao i simulirao 'socijalizam', npr. nepotpunim, ali djelotvornim planiranjem: jedanput nužno planiranom proizvodnjom naoružanja, drugi put bankarskim i financijskim tehnikama, danas upotrebom kompjutora, sutra informacijskim" (*Misao postala svijetom*, str. 222). Vidi također djela *De l'Etat* u četiri sveska (1976.–1978.). Nadalje, već citirano djelo protiv tehnokrata i djelo *Le temps de méprises* (1975.).

63 Vidi H. Lefebvre, *Position: contre les technocrates*, str. 48. Jednom prilikom je Lefebvre u diskusiji na Korčulanskoj ljetnoj školi duhovito ali i smisaono parafrazirao Lenjina (socijalizam su sovjeti plus elektrifikacija) formulacijom: socijalizam je samoupravljanje plus suvremeni sistem informiranja.

između njihovih predstavnika, "kibernatropa" (cybernathrope) i "antropa". Antrop prihvaća konflikte i podnosi patnje koje iz njih proizlaze. On se ne ustručava zaoštriti proturječja. To je njegova metoda mišljenja i akcije. "On uopće ne vjeruje u plodnost sukoba. Uporno odbija 'treće termine' (djelo, radost, dramu, revolucionarnu kreaciju) koji bi mogli proizvesti proturječja. On ima malo povjerenja, da se ne kaže uopće nema, u prevladavanje. Odbija svaku drugu mogućnost osim svoje konfirmacije i svoje konsolidacije: svoju ravnotežu. To je čovjek instaliran (u svakidašnjost i u svakidašnji govor); to je čovjek instituiran, institucionaliziran, funkcionaliziran, strukturiran. To više nije čovjek te njegovi ideolozi imaju puno prava da u teoriji dezavuiraju humanizam, kojega više nema u praksi!"[64]

S obzirom na puteve i smisao ljudskoga historijskog angažmana Lefebvre je mnoge stranice posvetio najnovijim fenomenima i dostignućima na planu informatike (kibernetike). Još prije kratkog vremena, pisao je Lefebvre, vladao je pesimizam i nihilizam, sa svojim apokaliptičnim prorocima, a danas već optimistična proročanstva ispunjavaju stranice štampe. Tom pitanju treba ozbiljno pristupiti. Neosporno je da će informatika, telematika izmijeniti život društva, pa ga i već mijenja. "Komunikacija je važna, možda suštinska činjenica, u društvenoj praksi od početka povijesti i prapovijesti. Hoće li informatika sa svojim posljedicama i dodatnim disciplinama čak preobraziti svakidašnji život, društvene odnose proizvodnje, reprodukcije i premoći? U tome je problem."[65]

Dugoročno gledajući, svi ovi razvijeni tehnološki procesi omogućuju *kraj rada* kao mukotrpne i iscrpljujuće djelatnosti. "Ono što je jučer izgledalo apstraktno utopijski, sada poprima obličje i diže se na obzorju: cjelokupna automatizacija materijalne proizvodnje. Slabljenje zavodljive i zanosne slike suvremenosti ide, kao što se vidjelo, u intenzifikaciju tehnološkog modernizma i očekivanja novoga, s nekom vrstom pretjeranog žara za neko drugo društvo, proizvod informatike, telematike itd. Društvo koje se tako najavljuje, ostvarilo bi se znanstvenom revolucijom, dotjeranom do krajnosti, dovršenom. Kulturni snobizam i oduševljenje za suvremenost već su, dakle, odslužili svoj rok; više nema potrebe za tim mitom."[66]

Međutim, pri tome se postavljaju mnogi problemi: tko će to i kojim putevima izvesti? Kakva će tada biti svakidašnjica na osnovi ne-rada ili barem s masovnim smanjivanjem rada? Informacijska ideologija predlaže ili da se dokinu ideologije ili da se ideološka funkcija prenese

64 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 222-223.

65 H. Lefebvre, *Kritika svakidašnjeg života*, str. 600.

66 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 565.

na aparate za informaciju, uključujući proizvodnju i širenje znanja što je prije pripadalo prosvjetnim institucijama. Ali svođenje znanja na informacijsko imalo bi kao posljedicu kraj kritičke i pojmovne misli, dakle kraj svake misli, što vodi opasnosti da "administrativno i institucionalno kontroliraju bilo narodna država bilo transnacionalne moći koje bi raspolagale tim dodatnim sredstvom za učvršćenje svojeg poretka".[67] Sve bi to samo jačalo državu sa svim posljedicama represivnog razumijevanja i djelovanja. Nije dakle riječ samo o nekoj tehnokratskoj ideologiji ili znanstvenoj mitologiji namijenjenoj unutrašnjoj kontroli industrijskog pogona, nego se radi o mogućnosti proširenja političkoga i policijskog nadzora mnogo širih prostora nego što je poduzeće.

Postoji i druga strana ove priče. Možda će se budući mnogo savršeniji strojevi neograničeno približiti logičkom, diskurzivnom i refleksivnom mišljenju. Mogu ga u mnogo čemu – što je već danas slučaj – nadmašiti. Ali je nedvojbeno da neće imati blagotvornu sposobnost zaborava, "da pogode afektivnost i njezine neprilike, strast, smijeh, nezadovoljstvo, strah od smrti, otuđenje i razotuđenje. U to možemo sumnjati, ako ne lučimo metafiziku od znanstvene fantastike koja istražuje moguće služeći se mitovima iz prošlosti."[68]

Možemo ustvrditi da će na srednji rok, dakle u doglednoj budućnosti, društvo proći kroz izvanredan tehnološki i znanstveni razvoj, a znanost će postati glavni izvor bogatstva. Ta će budućnost biti označena krajem klasa, države, najamnog rada. Iščezavanje najamnog rada ulazi u definiciju socijalizma koji po načinu proizvodnje nije različit od kapitalizma, nego je prijelaz prema komunističkom načinu proizvodnje koji je jedini nadmoćan kapitalizmu. U socijalizmu postoji društveno prisvajanje sredstava za proizvodnju, razvoj samoupravljanja i odumiranja države. To društvo, kako je Marx na kraju života zamišljao, napreduje prema komunizmu, "društvu obilja (svakome ne prema radu nego prema potrebama) i slobodi, bez državnih prisila, bez klasa, dakle bez 'radnika' i rada, jer će prevladati ne samo podjelu rada nego i sam rad vrhunskom tehnikom. I prema društvu bez tržišta, bez novca, kao i bez privatnog vlasništva..."[69]

Lefebvreu je jasno da su to bile samo mogućnosti koje su postojale za radničku klasu krajem 19. i početkom 20. stoljeća. Međutim, mnoge stvari su išle drukčijim tokovima. Marxova misao je u svim tim procesima odigrala i odigrava važnu ulogu, iako se ništa nije dogodilo prema njegovim predviđanjima. Neke razloge navodi Lefebvre na više mjesta

67 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 609.

68 H. Lefebvre, *ibid.*, str. 474.

69 H. Lefebvre, *Misao postala svijetom*, str. 209.

u svojim spisima, iako se mora također konstatirati, što misli i Lefebvre, da uza sve teorijske zasluge mnogih socijalista Marxova misao još uvijek ostaje dominantna.

U vezi s ovim, Lefebvre je mnoge stranice posvetio problemu "kraja historije". Osim raznih teoloških koncepcija, koje su sa svojim eshatološkim stavovima potpuno nedijalektične i metafizičke, Lefebvre se osvrće na shvaćanja Hegela, Marxa i Nietzschea, kako bi zaključio da se o kraju historije ne može govoriti onako kako je mislio Hegel, kako su često razumijevali Marxa i Nietzschea. Jer finalnost ne pretpostavlja, po Lefebvreu, da cilj mora biti fiksan, a nju se ipak mora pretpostaviti ako se želi govoriti i raspravljati o cilju i svrsi.

Nekakva nova epoha, nazovimo je socijalizmom ili komunizmom, cilj je današnjih stremljenja mnogih demokratskih, slobodarskih i humanističkih pojedinaca i grupa. Ali to nije nikakav kraj historije, razdoblje koje će se samo perpetuirati. Neće to biti epoha mirovanja i odmora jer će nastajati i gomilati se nova proturječja, jer stara proturječja neće biti u potpunosti riješena i prevladana. "Ništa ne potvrđuje da će nova epoha prevladati sve konflikte, da će takozvane historijske proturječnosti nestati, da će dijalektika vratiti historicitet u carstvo sjena. Borba protiv prirode i protiv smrti ne završava, ni borba protiv onih koji se posvećuju samo borbi protiv prirode (tehničkim ovladavanjem i dominacijom, a time pustošenjem do smrti prirode). Prijelazu koji ide od poznatih i prepoznatih posebnosti do razlika neće nedostajati živost. Problematika grada prikriva uzroke i razloge konflikata: ne-nasilni, njihova golema okupljanja, neće na račun zastarjeloga historiciteta propustiti ni gradsku gerilu ni revolt geta. To su proturječni aspekti transhistorijske ere. U tim uvjetima, što će biti individuum dostojan svoga imena? Onaj koji bude riješio proturječnosti oko njega, u njemu. Ako se bude dosađivao, neće biti dostojan toga imena."[70]

Svojim velikim historijskim i filozofskim iskustvom Lefebvre je dobro vidio da nastaje nova historijska epoha u kojoj tradicionalni rad može biti ukinut, u kojoj se može ostvariti "totalni čovjek", tj. u kojoj će čovjek moći razvijati sve svoje potencije, i misaone, osjećajne i fizičke. Ali je isto tako jasno uviđao i moguće opasnosti takvog razvitka koji bi mogao čak i pojačati ljudsku alijeniranost.

Lefebvre je bio i ostao najlucidniji francuski marksist i filozof široke kulture, snažne imaginacije i osjetljiv na nastojanja čovjeka da prevlada staro, ograničavajuće i nehumano. Jaka filozofska imaginacija i sposobnost uočavanja problema i u njega su rezultirali izvjesnim francuskim esejizmom koji je, počevši od Montaignea i Baylea, pa preko francus-

70 H. Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Pariz, 1970., str. 208.

kih enciklopedista, specifična francuska pojava. U svojim idejama bili su historijski predvodnici, iako su ih drugi u sistematičnosti i analitičnosti znali i nadmašiti. Ali svi ti francuski mislioci, kao i Lefebvre, uvijek su bili i ostali savjest svojega vremena, participirajući i mišlju i djelom u progresivnim borbama svojih generacija.

* * *

Osim ovih mislilaca, u Francuskoj više nemamo predstavnika filozofskohistorijske misli koji bi svojim teorijskim djelovanjem nadilazili nacionalne horizonte ili dali neke nove i važnije uvide. I sam interes za tu problematiku bio je i u vrijeme nakon Drugoga svjetskog rata mnogo manji nego za historijska, sociološka i historijsko-znanstvena pitanja. Već sam u prikazu Aronovih, Sartreovih i Lefebvreovih koncepcija upozorio na neke momente u razvoju francuske znanosti i kulture u dvadesetom stoljeću koji su pridonijeli toj insuficijenciji filozofskohistorijske misli u Francuskoj. Jedan od važnih razloga je sigurno veoma dominantni položaj francuske nove sociološke škole, posebno Durkheimove, kao i pokušaj već početkom stoljeća da se historiju drukčije shvati nego što je bio slučaj s dotad vladajućom strujom Rankeove političke i događajne historije. Već smo imali prilike vidjeti u ovom djelu nastojanja P. Lacombea i H. Berra da pokažu i druge dimenzije historijskog procesa, a ne samo političke. A Lucien Febvre je još 1912. godine objavio djelo *La Franche Comté sous Philippe II* koje je bilo prvo veliko historijsko djelo u kojemu je Febvre pokušao dati analizu ne samo političkih nego i ekonomskih, religioznih i umjetničkih fenomena da bi što šire i obuhvatno prikazao historiju jedne regije.

Vidjeli smo također da je već s diskusijom o Lamprechtovim shvaćanjima u Njemačkoj započela kriza stare historijske škole s glavnim reprezentantom Rankeom, koja je, bez obzira na njezino značenje za historijsku nauku, koje je bilo u svakom pogledu veliko, historiju shvaćala jednostrano kao političku historiju. Već su Marx i Engels bili skrenuli pažnju na značenje ekonomskih kretanja za razvoj historije. Međutim, još je bilo važnije što su oni u Hegelovu duhu historiju shvatili kao totalitet. Naravno, ne u smislu svjetske historije nego svake pojedinačne historijske cjeline. Po njima se dakle nije moglo više pisati historiju ako se nisu uzeli u obzir svi elementi toga totaliteta, uz ekonomske i političke, i kulturne, pravne, individualne itd.[71]

71 To su priznavali i najvažniji predstavnici nove škole oko *Annalesa*. Tako je F. Braudel, uz L. Febvrea i M. Blocha najpoznatija ličnost te škole, pisao: "Marxov genij, tajna njegove dugotrajne moći je u tome što je bio prvi stvorio prave socijalne modele, i to počevši od historijskog dugog trajanja (la longue durée). Te modele su ukrutili u njihovoj jednostavnosti dajući im vrijednost zakona,

Braudel je nakon Drugoga svjetskog rata bio svakako vodeća ličnost ove škole, a napisao je i djelo o tim pitanjima historijske znanosti. Za mene je historija, pisao je Braudel, "suma svih mogućih historija – ukupnost postupaka i gledišta, jučerašnjih, današnjih, sutrašnjih".[72] Jedina je zabluda, pisao je dalje, da se izabere jednu od tih historija isključujući druge. Danas je ipak rođena historijska "znanost" koja se nije prestala razvijati. "Historičar je htio da bude pažljiv prema *svim* znanostima o čovjeku... Sve znanosti o čovjeku, podrazumijevajući i historiju, zaražene su jedne od drugih. One govore isti jezik ili ga mogu govoriti."[73]

Ovaj proces nastajanja nove historijske znanosti seže od početka ovog stoljeća kada je H. Berr, 1900., pisao je Braudel, svojom izvanrednom *Revue de synthèse historique* inicirao suradnju historičara i predstavnika drugih znanosti o čovjeku i upozorio na nužnost multidisciplinarnosti. Nakon toga, druga etapa je bila osnivanje časopisa *Annales* pod vodstvom Luciena Febvrea i Marca Blocha. "Historija se od tada upotrebljavala u smislu obuhvaćanja činjenice repeticije kao i pojedinačne, svjesne realitete isto tako kao i nesvjesne. Historija je od tada htjela da bude i bila je i ekonomska, sociološka, antropološka, demografska, psihološka, lingvistička... Te nove veze duha bile su, u isto vrijeme, veze prijateljstva i srca. Prijatelji Luciena Febvrea i Marca Blocha, utemeljivača i animatora *Annalesa*, ustanovili su permanentni kolokvij znanosti o čovjeku, od geografa Alberta Demangeona i Julesa Siona, sociologa Mauricea Halbwachsa, psihologa Charlesa Blondela i Henrija Wallona, do Françoisa Simianda, filozofa-sociologa i ekonomista."[74]

Ako historijska znanost mora počivati i biti strukturirana tako da u njoj dolaze u obzir razne pokretačke snage historije, a ne samo političke ili ekonomske, ili duhovne itd., onda je to ujedno značilo da je i sama objektivna historija uvijek globalna i višeznačna i raznolika, polivalentna struktura, ali uvijek u razvoju, u kraćim ili duljim promjenama (la longue durée kako je to definirao Braudel). Historija je dakle "jedna dijalektika trajanja; njome, zahvaljujući njoj, ona je proučavanje socijalnog, cjeline socijalnog, dakle i prošlog, dakle također i sadašnjeg, neod-

prethodnih eksplikacija, automatskih primjenjivih na svakom mjestu, na sva društva" (F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Pariz, 1969, str. 80-81).

72 Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Pariz, 1969., str. 55.

73 F. Braudel, *ibid.*, str. 55.

74 F. Braudel, *ibid.*, str. 103. Zato je i naslov bio u početku "Annales d'histoire économique et social", da nakon 1946. još jače bude istaknut njegov interdisciplinarni karakter pod naslovom "Annales, Economies. Société. Civilisation." Osim već spomenutih, glavni suradnici su bili Georges Duby, Charles Morazé, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie, Robert Mandrou, Michel Vovelle, François Furet i dr.

vojivo jedno od drugog".[75] Prema tome nema "historičara dostojna svojega imena koji ne bi znao *zajedno postaviti* izvjestan broj: kulturnih i socijalnih pejzaža, kulturnih i političkih, socijalnih i ekonomskih, ekonomskih i političkih itd. A historija ih sve obuhvaća, ona je ukupnost tih bliskosti, tih zajedništava, tih beskonačnih interakcija..."[76]

U osnovi ista stajališta zastupaju i osnivači *Annalesa* L. Febvre i M. Bloch. Febvre je još 1936. godine objavio raspravu o Spengleru i Toynbeeju. Prema takvoj filozofiji historije Febvre je imao veoma kritički stav. Spengler po njemu nije bio ni analitički ni deduktivni historičar, nego profet, magičar, vizionar izvanredno adaptiran na potrebe Njemačke koja je bila u pomutnji između 1922. i 1929. godine. Među prvima je postao pristalica nacionalsocijalizma, ali zbog svojih pesimističkih stavova nije bio prihvaćen od nacista. Febvre se ni u kojem slučaju nije mogao složiti s njegovim organicizmom, kao i analogijama koje su mogle biti interesantne, ali nisu nimalo pridonosile historijskoj istini.

U pogledu Toynbeeja je bio također veoma kritičan ne slažući se s njegovim gledanjem na postanak civilizacija, a njegova velika historijska sinteza za nas, pisao je L. Febvre, nije ništa novo jer mi to stajalište zastupamo još od Berrovih pothvata s *Revue de synthèse* i *L'Évolution de l'Humanité* te od *Annalesa* krajem dvadesetih godina. Jedan od njegovih zaključaka je taj "da ono što nam *A Study of History* donosi hvalevrijedna nema mnogo nova za nas. A ono što nam donosi nova, ne vrijedi mnogo za nas."[77]

Suosnivač *Annalesa* Marc Bloch (1886.–1944.) bio je s L. Febvreom profesor srednjovjekovne historije u Strasbourgu, a zatim do 1939. profesor na Sorbonni. Za vrijeme rata otpušten od Vichyjeva režima kao Židov, pridružuje se pokretu otpora, uhvaćen od Nijemaca i nakon brutalnog mučenja strijeljan 1944. godine, jedan od najumnijih historičara našega vremena.

Kao i Febvreova, njegova su historijska djela najvažniji doprinos modernoj historijskoj znanosti, a ne teorijska razmatranja o historiji.[78] U

75 F. Braudel, *ibid.*, str. 104.

76 F. Braudel, *ibid.*, str. 191.

77 Lucien Febvre, Deux philosophies opportunistes de l'histoire, *Revue de Métaphysique et de Morale*, XLIII, 1936. *Combats pour l'histoire*, Pariz, 1953., str. 143.

78 Glavna su njihova djela, osim već citiranoga Febreova iz 1912.: L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle, la religion de Rabelais* (1942.), *Au Coeur religieux du XVI Siècle* (1952.). Blochovo je glavno djelo *La société feodale* (1939.–1940.) i *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* (1931.). A Braudelova glavna djela jesu: *La Méditerranée et le monde méditer-*

teškim uvjetima rata počeo je pisati o obrani historije kao znanosti i o znanstvenoj historijskoj metodologiji. Trećina teksta što ga je naumio napisati objavljena je nakon rata pod naslovom *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* te je snažno djelovala u obrani novih historijskih stajališta, koja su imali glavni zastupnici *Annalesa*. Za Blocha je historija kao pothvat racionalnih analiza još uvijek mlada, a prepirke je li historija znanost ili umjetnost smatra skolastikom. Citirajući Micheleta i Fustela de Coulangesa da je predmet historije čovjek, Bloch precizira da su njezin predmet ljudi u vremenu. Tako jednu historijsku pojavu, bez obzira na prethodne utjecaje, možemo razumjeti samo iz konteksta vremena u kojemu nastaje, pa citira arapsku poslovicu da ljudi više sliče na svoje vrijeme nego na svoje očeve. Drugi dio spisa govori o problemima historijske metodologije, o historijskoj analizi, kritici itd.

Već sam spomenuo da "nova historijska škola" nije nastala ni slučajno ni bez određenih tradicija pa i utjecaja pojedinih historičara koji su živjeli i djelovali u isto doba. I u samoj Francuskoj oni su imali značajne prethodnike još od staroga Montesquieua i Voltairea, pa preko Guizota, Thierryja, Migneta i Micheleta preko Fustel de Coulangesa do Durkheima i Berra. Međutim, treba još spomenuti, kada govorimo o tim novim prodorima u shvaćanju historije kao nauke, dva značajna historičara koji su također mnogo pridonijeli tim novim historijskim pozicijama i nastojanjima. Prvi je nizozemski historičar *Johan Huizinga* (1872.–1945.) koji je svojim izvrsnim i nadaleko poznatim djelom *Jesen srednjeg vijeka* (1919.) uputio na mnoge historijske fenomene važne za razumijevanje određenih razdoblja historije, a koji prije nisu bili znatnije obrađivani.

Drugi je belgijski, svjetski poznati, historičar *Henri Pirenne* (1862.–1935.), učenik i suradnik K. Lamprechta, koji je svojim istraživanjima srednjega vijeka, tadašnjih komuna i gradova, svojom svestranošću i naglašavanjem ekonomskih procesa snažno utjecao na francuske predstavnike "nove historije". Njegova djela *Les anciennes démocraties au Pays-Bas* (1910.), *Les villes au Moyen Age* (1927.) i mnoga druga, kao što je opsežna historija Belgije u nekoliko knjiga, bili su važni poticaji pa i uzori za francuske predstavnike *Annalesa*. Pirenne je napisao i izvanrednu sintezu *Povijest Europe,* od seobe naroda do XVI. stoljeća, a objavljena je tek nakon njegove smrti 1936.[79]

---

ranéen à l'epoque de Philippe II (1949.), *L'histoire sociale de 15-18 siècle* i s E. Labroussom, *Histoire économique et social de la France* (1970.–1979.).

79 To djelo je za mene jedno od najboljih i najljepših sinteza razvoja Europe u tom razdoblju. Pirenne je djelo pisao u njemačkom zarobljeništvu tokom Prvoga svjetskog rata, odvojen i od prijatelja i od historijskih arhiva i biblioteka.

Mnogi predstavnici "nove historijske škole" bili su isto tako pod manjim ili većim utjecajem Marxovih koncepcija historije. Zato su kao progresivni intelektualci bili protiv mnogih strana moderne civilizacije i kapitalizma i zastupali novi humanizam. Dovoljno je da navedem završetak citiranoga Braudelova djela kada piše da čovjek, civilizacije moraju nadvladati opasnosti i gomilanja strojeva i mašinerije koje riskiraju da osude čovjeka na prisilnu dokolicu. "Humanizam je jedan način nadanja, htijenja da ljudi budu bratski jedni prema drugima i da se civilizacija svaka na svoj način, i sve zajedno, spase i nas spase. To znači prihvatiti, željeti da se vrata sadašnjice široko otvore za budućnost, s one strane propasti, opadanja, katastrofa koje pretkazuju neobični proroci (svi proroci proizlaze iz crne literature). Sadašnjost ne bi trebala biti ta linija zastoja koju sva stoljeća, bremenita vječnim tragedijama, vide ispred sebe kao neku prepreku, ali koju ljudska nada ne prestaje, od kad postoje ljudi, svladavati."[80]

Odmah nakon rata *Louis Halphen* je objavio *Introduction à l'histoire* (1948.). Djelo se također više bavi historijom kao znanošću, a ne kao objektivnim procesom. Prema tome pripada onoj znanstvenoj disciplini koju nazivaju znanost o historiji ili teorija historije. Međutim, već sam rekao da se to dvoje ne može apstraktno u potpunosti odjeljivati. Svaka koncepcija o tome kakva treba biti historija kao znanost, što ona treba obuhvatiti i na kojim se principima treba izgrađivati pretpostavlja ujedno i izvjesno shvaćanje kakva je sama historija kao objektivna danost.

Na početku djela Halphen se osvrće na razna omalovažavanja historije i u jednom i u drugom smislu. U historiji postoji kontinuitet, bez obzira i na revolucije koje su samo "nagli skokovi temperature"[81], i samo u jednom momentu prekidaju krivulju "gdje se upisuje bez prestanka naš historijski razvoj".[82] Historija je čudesna škola razboritosti, pa se treba navići na različitost ljudskih tipova. Svi bismo željeli sve svesti na nas, zbog čega dolazi do nesporazuma i na kraju do intolerancije. Historija je najbolji lijek za to.

Dalje Halphen obrađuje pitanje historijskih svjedočanstava kao pretpostavke rada na historiji: zgrade, umjetnička djela, pisani dokumenti, osobito oni iz kompleksa životnih odnosa itd. Treba također uzeti u obzir i običaje, institucije, stanje duha jedne epohe. Historičar se mora oslanjati i na djela pisaca, dramatičara, pjesnika i dr. od kojih se može

80 F. Braudel, *ibid.*, str. 314.

81 Louis Halphen, *Introduction à l'historire*, Pariz, 1948., str. 2.

82 L. Halphen, *ibid.*, str. 2.

doznati mnogo o običajima, vjerovanjima i institucijama. Treba imati kritički odnos prema svim tim svjedočanstvima, jer uvijek postoje pretjerivanja u oba smjera, idealizacije ili karikature. "Pretjerivanja svjedoka moraju biti dovoljna, u tom slučaju, da nas upozore i da zaoštrimo našu kritiku."[83]

I daljnja poglavlja su posvećena metodološkim pitanjima u vezi s izučavanjem historije. Najprije o kritici svjedočanstava i dolaženju do činjenica; nadalje o koordinaciji činjenica. To je veoma važno jer se "historija nikad ne ponavlja. Ona je, naprotiv, neprestana promjena, jer materijalni i moralni uvjeti čovjekova života u stalnom su postajanju."[84] Historija je stroga znanost i ona ne isključuje duh finesa. Nema tu historijskog determinizma, ako se pod njim razumije "neka vrst neumitne logike kojoj ne može izbjeći evolucija individua i naroda".[85] Halphen se ograđuje od takvih interpretacija koje se mogu naći u Tainea i Ratzela, kao i onih koji se pokrivaju autoritetom Karla Marxa s obzirom na stav o zakonima univerzalnog materijalizma. Ta "materijalistička" historija može korisno uputiti na "ulogu, često važnu, ekonomskih faktora u historiji revolucija koje potresaju društva do njihovih duhovnih temelja; ona ne može – s opravdanim razlogom – tu otkriti onu himeru jedinstvene eksplikacije, koja vrijedi za sve prilike."[86]

S obzirom na raspravu je li historija znanost ili umjetnost, Halphen se opredjeljuje za znanost, kao i većina francuskih historičara, ali se i umjetničko oblikovanje ne treba zanemariti.

Kako je sa selekcijom dokumenata koje treba zadržati, a koje odbaciti? To ovisi, kaže Halphen, o događaju, o iskustvu historičara, o njegovoj vrijednosti, a ne njegovoj fantaziji ili kapricima njegove znatiželje. Micheletov genij može opravdati fantazije, "ali vrijeme romantične historije je prošlo".[87]

Historija mora biti i analitička i sintetička, a već je Fustel de Coulanges rekao da su za jedan dan sinteze potrebne godine analize. Sinteza i analiza moraju ići zajedno, jer analiza bez općeg pogleda riskira da ostavi u tami ono što je bitno.

Postavljajući pitanje ima li čovjek kakvu praktičnu korist od historije, Halphen najprije odgovara da historija ne može biti škola morala i domoljublja. Ona bez sumnje "nije najbolja škola shvaćanja i ispravnosti duha. Druge discipline poučavaju kako ispravno rasuđivati o apstrak-

83 L. Halphen, *ibid.*, str. 23.

84 L. Halphen, *ibid.*, str. 41.

85 L. Halphen, *ibid.*, str. 44.

86 L. Halphen, *ibid.*, str. 45.

87 L. Halphen, *ibid.*, str. 53.

tnim podacima; historija nas prisiljava da rasuđujemo počevši od jedne pokretne realnosti, iznijansirane i kompleksne, kao sve što je ljudsko. Dobro predavana, ona bi trebala biti dragocjen stimulans i za samu mladu inteligenciju. Za već zrele duhove, ona je izvanredna dobit."[88]

U dodatku svojega djela Halphen navodi neke autore za koje smatra da su dosad dali najbolje priloge za znanost o historiji (E. Fueter, G. P. Gooch, J. W. Thompson, B. Croce i dr.). Jednako tako govori o historičarima od XVI. do XIX. stoljeća koji su načinili prijelom u shvaćanju historije (O. J. Mabillon, L. A. Muratori, Leibniz, opat du Bois, Montesquieu, Voltaire, W. Robertson, E. Gibbon, Guizot, Ranke, Michelet i dr.).

S pitanjem o proučavanju historijske metodologije Halphen se ukratko osvrnuo na radove E. Bernheima, Ch. V. Langloisa i Ch. Seignobosa, G. Monoda, M. P. Harsina, P. Lacombea, H. Berra, H. Séea, Xénopola, F. Teggarta, Diltheya, Simmela, Rickerta, M. Webera, W. Bauera, R. Arona i dr.).

S ovom informacijom je završio Halphen svoje dosta instruktivno i uravnoteženo djelo.

Henri Gouhier rođen 1898. u Auxerreu i profesor na Sorbonni, od početka dvadesetih godina do kraja četrdesetih objavljuje studije o Descartesu (1924.), Malebranchu (1926.), A. Comteu i Saint-Simonu (1941.), Main Biranu (1948.), a 1952. godine objavljuje djelo *L'histoire et sa philosophie* u kojemu tu i tamo dotiče i probleme filozofije historije. Za njega jedno mišljenje ne može biti filozofsko ako nije sistematsko i koherentno. Razmišlja o problemima evolucije i razvoja te smatra da je razvoj jedne filozofije završen njezinom konstitucijom, ali to ne znači da je time abolirana njezina historija. Banalno je suprotstavljati "kontinuitet evolucije i diskontinuitet revolucije".[89] U tom smislu uvijek raspravlja i diskutira sa svojim prethodnicima, od Descartesa i Malebrancha do Hamelina, Blondela, Brehiera, Bergsona i drugih.

Evolucija je za Gouhiera također stvaralačka, a ne samo razvoj bez radikalnijih promjena. "Nema istinske evolucije koja nije stvaralačka, nema historije ideja bez onih kreatora ideja koji su filozofi, nema evolucije historije bez tih činjenica diskontinuiteta koje su invencije."[90]

Gouhier smatra da imaju krivo svi oni koji razvoj mišljenja tumače kao rezultat utjecaja, kao i oni koji to osuđuju. Oni zaboravljaju da duh, osobito veliki duh, nikad nije tabula rasa. On je uvijek osoban, svojevrstan u promatranju i razumijevanju, tako da "njegova originalnost

88 L. Halphen, *ibid.*, str. 64.

89 Henri Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie*, Pariz, 1952., str. 34.

90 H. Gouhier, *ibid.*, str. 74.

unosi izvjestan diskontinuitet u istom času kad on jednostavno misli da se nastavlja na svoje prethodnike."[91]

Govoreći o smislu historije, Gouhier misli da "ako historija ima smisao, taj smisao nije historijski nego teološki, i to što se naziva filozofijom historije uvijek je samo teologija historije više ili manje skrivena".[92] Sve ono što se pretpostavlja kao dobrobit industrijskog i znanstvenog razvoja, društvo bez klasa itd. nisu ni činjenice ni evidentnosti nego samo nade koje pretvaraju znakove u činjenice i izvođenja u evidencije. Razmatrajući pitanje postoji li filozofija historije ili filozofija o historiji, kao i historija filozofije ili historija filozofijâ, Gouhier smatra da historija filozofije promatra i razmatra filozofije utoliko ukoliko svaka aspirira da postane *la* philosophie, tj. jedna filozofija ili filozofija kao takva. Međutim, sigurno je da "nijedna nije *la* philosophie".[93]

U ovoj knjizi-eseju na tragu je francuske misaone tradicije postavljeno više zanimljivih pitanja i dani izvjesni odgovori ili samo nabačaji kojima bi se misao mogla kretati. Pažnja je bila više posvećena historiji filozofije, jer je to bilo i Gouhierovo osnovno zanimanje, nego filozofiji historije.

Iako ne pišem historiju teologije povijesti, mislim da će susret s još dvojicom poznatih teologa, koji su igrali važnu ulogu u razvoju teološke misli nakon Drugoga svjetskog rata, biti koristan u vezi s bitnim razlikovanjem filozofskohistorijske i teološkohistorijske misli. Riječ je o Jeanu Daniélouu i Jacquesu Maritainu.

Jean Daniélou (1905.–1974.) bio je profesor na katedri povijesti kršćanskih izvora na Katoličkom institutu u Parizu; godine 1966. proglašen je kardinalom, a bio je i član Francuske akademije. Daniélou je bio jedan od najboljih poznavalaca i historičara kršćanstva što je došlo do izražaja u trilogiji *Povijest kršćanskih nauka prije Niceje,* u kojoj prikazuje tri osnovne komponente kršćanstva: judeokršćanstvo, helenističku kulturu i njezin utjecaj te latinsko kršćanstvo.

Teologija povijesti, uz ostale brojne teološke kontroverze i dispute o kršćanstvu, njegovoj biti i njegovoj ulozi u suvremenom svijetu, zaokupljala je, kako smo već dijelom i vidjeli, najbolje umove kršćanske religije. Svoj pogled na ta pitanja Daniélou je najsustavnije iznio u djelu *Essai sur le mystère de l'histoire* (1953.).

Na početku djela Daniélou nastoji razgraničiti teološko gledanje na svijet i pogled na svijet grčkih filozofa i mislilaca, zatim sa židovskim

91 H. Gouhier, *ibid.*, str. 120.

92 H. Gouhier, *ibid.*, str. 128.

93 H. Gouhier, *ibid.*, str. 137.

shvaćanjem i na kraju sa shvaćanjima u suvremenoj filozofiji. Daniélouva razmatranja nam najbolje mogu pokazati razliku između teološkog shvaćanja historije i filozofskog.

Razlika je već i u metodi. Metoda teologije historije se po njemu "sastoji u primjeni biblijskih principa na pitanja na koja ih Sveto pismo nije eksplicitno apliciralo."[94] Biblija je prema tome osnova i metode istraživanja povijesti i njezina razumijevanja. Kršćanska vizija historije poznaje ne samo razvoj i napredak nego i krajnji cilj, ona je dakle eshatološka, što znači da "pojam kraja (eshaton) igra kapitalnu ulogu, i to na tri načina. Prvo, historija nije vječni progres nego ima kraj, ona ima određeni, ograničeni plan koji su crkveni oci definirali kao kozmički tjedan, kojemu slijedi osmi dan, koji je budući svijet. Drugo, kršćanstvo je taj kraj, a Krist se pojavljuje kao dolazak na kraju vremena i kao uvod u definitivni svijet. Tako nema ničega s onu stranu kršćanstva. Ono je zaista 'eshatos', 'novissimus', posljednje. Ono je vječna mladost svijeta. I sve što je ostalo kraj njega konačno je dotrajalo. Na kraju, taj svršetak po sebi samom je već došao: s inkarnacijom i uspećem Krista, dosegnut je kraj stvari."[95]

Tu se Daniélou slaže s protestantom Culmannom koji je u svojemu djelu *Krist i vrijeme* (1946.) tvrdio da je s uskrsnućem Krista završen odlučni, najvažniji događaj historije i da više nijedan moment ne može imati tu važnost. On misli da se time nadvladalo stajalište evolucionizma (koji ne poznaje kraj razvoja), jer nam nijedan daljnji progres neće više pridonijeti nego što već imamo u Kristu. "Ne može se dakle jednostavno izjednačiti kršćansku nadu i vjeru u progres. Razlika je kapitalna. Rekli smo da je važnost ideje novoga karakteriziralo kršćanstvo. Ali sada vidimo da je s Kristom došao definitivni događaj. U jednom dakle smislu, sva novost je dana u Njemu. To je drugo značenje kršćanske vizije svijeta da središnji događaj, koji nije na početku, kao u helenizmu, nije niti na kraju, kao u evolucionizmu, nego u središtu. Tako se historija kvalitativno mijenja prema tome što je bilo prije ili nakon Krista."[96]

Mogli bismo se već na ovome zaustaviti, jer je tu veoma jasno formulirana bitna karakteristika teologije historije za razliku od moderne filozofije historije. Ovi stavovi najbolje pokazuju ono što sam već rekao o njihovoj bitnoj razlici i da su dva inkompatibilna nazora. Za daljnju potvrdu ovoga mišljenja navest ću samo još nekoliko misli i stavova Daniéloua u tom djelu.

94 Jean Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Pariz, 1982., str. 11.

95 J. Daniélou, *ibid.*, str. 14.

96 J. Daniélou, *ibid.*, str. 15.

Iz dosadašnjih razmatranja za Daniéloua slijedi da je "svijet civilizacijâ već, u izvjesnom smislu, dotrajao. S Kristom, Božje carstvo je došlo. Istinsko društvo je danas narod Boga, Crkva. Univerzalno i ekskluzivno carstvo je već aktualno."[97]

S jedne strane "kršćanstvo je u historiji... Ali, na drugi način, historija je u kršćanstvu; profana historija ulazi u svetu historiju, jer to je ona kada je njezino vrijeme došlo, koja je dio cjeline u kojoj ona čini pripremu. Ta priprema ispunjava totalitet sadašnjeg stoljeća. Ali kršćanstvo je upravo buduće stoljeće, već prezentno u misteriji."[98] Mi smo vidjeli, kaže Daniélou, kako je s jedne strane Crkva u historiji i participira u nemoći civilizacija. Ali s druge strane, a ovaj aspekt je mnogo važniji, "profana historija ulazi u svetu historiju. Jer sveta historija čini zapravo totalnu historiju, unutar koje se situira profana historija koja je samo dio i ima determiniranu ulogu."[99]

Nakon daljnjih razmatranja ovih i nekih drugih pitanja Daniélou zaključuje da se "profana historija i sveta historija pojavljuju kao dvije stvarnosti neovisne jedna o drugoj ili nam je barem nemoguće da shvatimo relaciju. Svaka od njih proizlazi iz različite spoznaje. Profana historija je objekt historijskih istraživanja, *historia* u antičkom smislu. Sveta historija se spoznaje samo *vjerom*."[100]

Karakteristično je kršćansko shvaćanje društva, barem u Daniéloua i sličnih kršćanskih mislilaca. "Političko društvo, nastajući iz plana stvaranja, ne može biti potpuno loše; ali s druge strane, ono je uvučeno u svijet grijeha i od tada će ono pokazivati demonski aspekt sve dok grijeh ne bude definitivno uništen u posljednjem sudu. Tako političko društvo, kad se uzdiže do apsoluta, u kult nacije, demokracije, progresa, bit će Sotonina zajednica, koja se suprotstavlja zajednici Boga."[101]

U vezi s modernim vremenom Daniélou se posebno osvrće na postanak i uspon marksizma. Za njega je Marx humanist koji želi slobodno i neotuđeno čovječanstvo. To nije grubi materijalizam nego humanizirani, koncepcija o čovjeku koja "ako je i bitno ateistička, daje čovjeku prvo

97 J. Daniélou, *ibid.*, str. 23. Zato za Daniéloua kraj historije i Parusija nije nikakav evolucioni završetak. "Ali vidjeti u Parusiji završetak jedne evolucije čovječanstva, koja bi bila kao sazrijevanje i koja bi bila rezultat ljudskog progresa, znači ne poznati božanski element Božjeg djelovanja kao konstitutivnog u historiji. Istina je u isti mah da će se Krist pojaviti na kraju vremena, i da će kraj vremena biti konstituiran povratkom Krista" (J. Daniélou, *ibid.*, str. 200).

98 J. Daniélou, *ibid.*, str. 30.

99 J. Daniélou, *ibid.*, str. 33.

100 J. Daniélou, *ibid.*, str. 103.

101 J. Daniélou, *ibid.*, str. 36.

mjesto: to je, zaista, jedna religija Čovjeka. Kao takav marksizam je apsolutna oprečnost od kršćanstva: čovjek je najviša vrijednost za čovjeka, on je svoj vlastiti stvoritelj. Priznavanje Boga je degradirajuće i ponižavajuće i zato je njegovo odbacivanje bitan uvjet istinskog humanizma."[102]

Daniélou je veoma dobro uočio da je u Marxovoj filozofiji sadržan najzasnovaniji i najrealniji humanizam modernoga vremena. Ovome se zato, po njegovu mišljenju, ne može suprotstaviti neki blijedi kršćanski humanizam. Kršćanska se misao može ovome suprotstaviti samo ako se zasniva na bitnom principu, na činjenici da je "ono religija Boga, božanska koncepcija historije. Za kršćanina, ono što se izgrađuje u historiji nije samo ljudsko društvo nego božanski život čovjeka. Mi ćemo nadići marksizam samo u mjeri u kojoj budemo postali svjesni što je kršćanstvo koje čini istinsku historiju."[103]

Historija svijeta, u kršćanskom smislu, bitno je sveta historija, ona koju stvara Bog i u kojoj stvara istinsko čovječanstvo, vječnu zajednicu, vječno carstvo. Ako želimo dakle shvatiti smisao kršćanske historije, moramo ići do dubine i temelja čovjeka, a tu nam spoznaju može dati samo Duh Sveti. Bitno mi nalazimo u Svetom pismu i samo utoliko ukoliko živimo prema Svetom pismu kao istinskoj realnosti, shvatit ćemo svijet, univerzum prema Bogu.[104]

Čovjek se bori za slobodu od ropstva i podčinjenosti. Ali to nije ekonomska podčinjenost, nego duhovna. Prvobitni grijeh nije kapitalizam, bitno zlo za marksizam. Humanizam, oslobođen od svih socijalnih bijeda, ostao bi još uvijek u integralnoj bijedi, bijedi grijeha. Marksizam je dakle površan, jer socijalna bijeda, protiv koje se moramo boriti, mnogo je dublja: to je grijeh, smrt, Sotona. "A onaj tko nas oslobađa te istinske podčinjenosti: to je Isus Krist, i samo on. Smisao historije je, kao što kažu marksisti, a mi se s njima slažemo, osloboditi čovjeka; ali mi kažemo da to može učiniti samo Isus Krist, i oni koji Ga nastavljaju. To su misionari mislioci, koji su istinski spasioci čovječanstva."[105]

Mislim da je ovo iznošenje osnovnih misli i stavova Daniéloua sasvim dovoljno da se vidi bitna povijesna pozicija modernoga teološkog mislioca i historičara i da se vidi također bitna razlika između filozofije historije i teologije historije. To nam ponovno potvrđuje one moje stavove koje sam iznio u ovom djelu, da je bitna razlika u vjeri. Ponavljam opet da će teologija historije biti posebna teološka disciplina dok god postoji teologija, što ne znači da teolozi (raznih religija) ne mogu biti

102 J. Daniélou, *ibid.*, str. 81.

103 J. Daniélou, *ibid.*, str. 81.

104 Vidi J. Daniélou, *ibid.*, str. 82.

105 J. Daniélou, *ibid.*, str. 83.

dobri filozofi historije, historičari ili znanstvenici na području prirodnih znanosti. Samo što se u tom slučaju moraju podvrgavati, kao i svi filozofi i znanstvenici, metodološkim zahtjevima tih znanosti i u tom slučaju, ostati na realnom tlu prirode i historije.

Zaključujući razmatranja o teologiji historije, a više se neću na to vraćati, moram na kraju izreći zaključak koji konzekventno iz njih slijedi. Postoji bitna slabost u svakoj teologiji historije, a to je njezin iracionalizam i mistika. Kršćanska teologija historije zasniva se na pretpostavci personalnog boga, njegovoj stvaralačkoj aktivnosti i providnosti, na Kristu kao sinu Božjem i središnjoj točki historije. Historija je zato proces kojemu je Krist razdjelnica, te postoji historija samo prije Krista i poslije njega, koji je u biti nju završio te se očekuje samo njegov ponovni povratak i vječni život nakon posljednjeg suda, pravi eshaton.

Međutim, kada netko danas, na temelju golemih iskustava historije, filozofije i znanosti zaključi da u tome beskrajnom kozmosu ne postoji niti neka božanska spiritualna sila (jedna ili više njih), niti Krist kao bog, nego samo kao stvarni čovjek u borbi za pravedniji i humaniji život – cijela teološka metafizička zgrada historije jednostavno se ruši kao kuća od karata. Ovakav neminovni zaključak može spasiti samo vjera. Zato su sva razmatranja, disputi oko različitih interpretacija i stavova u vezi s Biblijom, koja je inače velebno djelo židovskog čovjeka tih davnih vremena, sa svim neznanjima, zabludama i predrasudama svojega doba, samo ezoterične raspre zatvorene za sva znanstvena i filozofska pitanja svijeta, historije, borbi i nada suvremenog čovjeka.

Henri-Irénė Marrou profesor na Sorbonni objavio je 1954. godine djelo *De la connaissance historique*. On je, kao i Balthasar i Hugo Rahner, surađivao u ediciji *Sources chrétiennes* koju su organizirali i uređivali Daniélou i Lubac od 1942. I Marrou pripada, dakle, mnogo više teologiji historije, a i njegov spis je više posvećen problemima historije kao znanosti. Međutim, iznijet ću neka mišljenja koja su vezana i uz našu problematiku. I sam kaže da je ta knjiga poput nekoga filozofskog uvoda za proučavanje historije, te je u ovom slučaju on historičar koji govori kao filozof.

U prvim poglavljima svoje knjige Marrou iznosi mišljenja o misliocima koji su pokušali shvatiti historiju, od Hegela, kojega shvaća dogmatskim misliocem, pa preko Diltheya, kojega jako cijeni, do Husserla, Jaspersa i Heideggera prema kojima se također odnosi pozitivno. Govori također o engleskim misliocima M. O. Forbesu, Oakeshottu, Collingwoodu i dr. te zaključuje da je "historija spoznaja ljudske prošlosti".[106]

106 Henri-Irénė Marrou, *De la connaissance historique*, Pariz, 1954., str. 32.

S obzirom na razvoj filozofskohistorijske misli, obnavljanjem Kanta i Hegela, uspona marksizma itd., Marrou smatra da je u novije vrijeme, osobito nakon Drugoga svjetskog rata, ponovno Hegel zadobio veliki utjecaj svojom *Philosophie der Geschichte* za koji je ponajviše kriv marksizam koji je, u difuznoj i iskrivljenoj formi, tako duboko prodro u mentalitet naše generacije. "Treba upozoriti na anakronički karakter, filozofski retrogradan, toga utjecaja, i to tim više što je on, hegelovski dogmatizam, bio posebno ranjiv."[107] Inače, misli Marrou, nakon svih dosadašnjih nastojanja postoje i mnogi pozitivni rezultati, a to je ponajprije da je "konstituirana *jedna* kritička filozofija historije, ili barem skup fundamentalnih principa koje možemo odsad držati prihvaćenim, isto tako kao što je na primjer prihvaćena teorija eksperimenta, u prirodnim znanostima, recimo nakon J. S. Milla i Claudea Bernarda."[108]

Marrou nastavlja da nije toliko težio za originalnošću nego više da verificira, precizira ono što je uglavnom postignuto. Filozofija historije je veoma često dosad bila izlagana na prilično agresivan i polemičan način, ali on neće težiti za patetičnošću niti paradoksom. Ja sam "suviše vjeran humanističkoj tradiciji da bih htio da filozofija zaboravi muze, ali filozofska muza mora biti djevica stroga stila, koja neće zloupotrebljavati make-up."[109]

Prihvaćajući već izrečene teze da je historija nerazdvojiva od historičara i slažući se s Aronom da ne postoji historijska realnost koja je načinjena prije znanosti o njoj, u daljnjim poglavljima bavi se pitanjima historijske metodologije – pitanjem izučavanja dokumenata i problemima u vezi s tim postupcima, pitanjem historijskog razumijevanja, objašnjenja i njegovih granica itd. S obzirom na problem uzroka u historiji zaključio je: "Historičar ne može pribjeći pojmu uzročnosti nego samo uz cijenu arbitrarne shematizacije, grubog pojednostavnjivanja stvarnosti."[110] Spoznaja npr. o francuskom životu XVI. stoljeća (Febvre) svakako se povećala ali je postalo "evidentno da to 'objašnjenje' nije više kauzalnog tipa".[111] Treba odbaciti istraživanje uzroka i prijeći na proučavanje "usklađenih razvoja, pojam koji je samo proširenje na novu dimenziju vremena od statičkog pojma strukture".[112] Marrou želi naglasiti da je historija uvijek kompleksnija nego što može sve to obuhvatiti i najgenioznija hipoteza.

107 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 17.

108 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 24-25.

109 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 25.

110 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 181.

111 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 183.

112 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 183.

Marrou naziva svoje stajalište "nominalisme integral" i zato se suprotstavlja idealističkom nastojanju za poopćivanjem i ekstrapoliranjem svojih teza. Uvijek postoji opasnost da se osvjetljava ono što dotični historičar misli da je važno, a ostalo ostaje "dans une obscurité totale".[113]

S obzirom na problem "zakona" historije Marrou, već prema svojemu nominalističkom stajalištu, nije mogao prihvatiti njihovo objektivno postojanje. On slijedi razmišljanja Windelbanda i Rickerta da nam historijska stvarnost pokazuje samo pojedinačne fenomene koji se ne mogu svesti jedan na drugi. "Razmatranja tobože generalnoga karaktera, koja se smatraju da mogu proći kao 'zakoni historije', samo su parcijalne sličnosti, ovisne o trenutačnom stajalištu na kojemu je pogled historičara izabrao da fiksira ove i one aspekte prošlosti."[114]

Marrou je bio historičar koji je upozoravao i svoje učenike na granice svakoga ljudskog djela i proučavanja. Do istine se ne dolazi nikakvim zanemarivanjem logike i znanstvene tehnike istraživanja. Jednako tako je historija skupo platila što se nije osvrtala na filozofska nastojanja da se prodre u bit historijskoga i ljudskog. Zato nema istinske historije koja je neovisna o filozofiji čovjeka i života, gdje ona crpi svoje fundamentalne pojmove, sheme eksplikacije. "Istina historije je funkcija istine filozofije koju je odjelotvorio historičar."[115]

Na kraju Marrou govori o problemu historičara kao pisca, pretpostavljajući da svaki veliki historičar mora biti ne samo inteligentan i kulturan nego mora imati veliko iskustvo i biti otvoren prema svim vrijednostima čovjeka. On bi morao jednom riječi "sve znati, sve vidjeti, sve čitati, sve poznavati".[116]

Na kraju se Marrou osvrnuo i na probleme historijske istine, vezujući to pitanje također s istraživanjima filozofije, i na pitanje o korisnosti historije. Iako kršćanski orijentiran, što znači da se negativno odnosio prema temeljnom ovostranom stajalištu, Marrou je ipak o mnogim pitanjima historije govorio kao historičar i filozof.

Godine 1954. objavljeno je djelo *L'Homme et son Histoire*, prerano umrloga orijentalista *Rénea Grousseta* (1885.–1952.), koje čini pet predavanja: o humanizmu, o civilizaciji kroz historiju, o tome što nas historija uči o čovjeku, o velikim trgovačkim putovima i njihovu utjecaju na umjetnost, i o duhovnoj razmjeni Istoka i Zapada.

113 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 194.

114 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 201.

115 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 237.

116 H.-I. Marrou, *ibid.*, str. 238.

Teme su, kako se vidi, prvenstveno historijske prirode. Ali tako umni istraživač kao Grousset nije mogao ni htio izbjeći povlačenje iz tih razmatranja i nekih općih, filozofskohistorijskih zaključka koje ću nastojati, ne prepričavajući sadržaj svih predavanja, istaknuti kao stavove velikog historičara. Ono što inače bitno obilježava ove lijepo pisane radove jest njegovo nastojanje da pokaže kako su ponajprije duhovne veze i shvaćanja Istoka i Zapada od davnih vremena (posebno od Aleksandrovih osvajanja i prenošenja grčke kulture) mnogo starija nego što se misli. Ta komparativna osvjetljavanja tih veza i utjecaja nekad su upravo zapanjujuća. Nakon tih izlaganja ipak se vidi da to nisu dva odvojena i potpuno različita svijeta. Tako već u prvom članku o humanizmu (predavanje u Ženevi 1949.) Grousset pokazuje kako se u tom shvaćanju humanizma naše kulture u mnogo čemu podudaraju (naša filozofija, naše kršćanstvo i njihova filozofija, budizam, konfucijanizam itd.).

Jedan je od Groussetovih zaključaka da nas "radovi o indologiji, sinologiji, islamistička shvaćanja uče da još uvijek u Aziji postoji veoma mnogo humanizama, očito ekvivalentnih našima. Bez sumnje jedan od njih, humanizam arabo-perzijski, tako je usko povezan s mediteranskom civilizacijom da ih je teško odvojiti."[117] Grousset pokazuje ne samo povezanost europskoga i azijskog humanizma nego i humanizma u različitim zemljama Azije (Indije, Perzije, Kine, Japana itd.). Ne mogu a da ne citiram konfucijanca Wang Manga koji je, postavši u Kristovo doba carem, podijelio latifundije seljacima i zabranio ropstvo. "Već neko vrijeme", objavio je Wang Mang, "moćnici su stekli golema imanja, dok siromašni nemaju više gdje zasaditi jednu iglu. Povrh toga se ustanovilo tržište robova na kojem se ljudska bića prodaju kao volovi i konji. Užas u očima neba koje je uspostavilo dostojanstvo čovjeka u odnosu na druga bića."[118]

Grousset je kao kršćanski humanist dobro vidio, na temelju Marxovih i Engelsovih tekstova, da su oni bili humanisti i smatrao je da kršćani i marksisti moraju nastojati osigurati zemaljsku egzistenciju čovjeka koja će mu omogućiti da svaki dan izvjesno vrijeme posveti najboljem u samome sebi, da omogući, kako bi rekli Indijci, u sebi pronaći svoj *âtman*. Za kršćane, Izraelce i muslimane čovjek dolazi od Boga, ide Bogu i njegov je tabernakul. Za hinduiste *âtman* je samo jedan aspekt brahman-âtmana u kojemu će on završiti apsorbirajući se, a i pomiješavši se kao kap vode u moru. Za budiste ne postoji ništa drugo nego ljudski fenomen i spoznaja da se bol koji zovemo život može dokončati samo našim totalnim i radosnim žrtvovanjem našim bližnjima. Za marksiste također vjera u čovjeka, kao oslobođenog Prometeja koji je ugra-

117 René Grousset, *L'Homme et son Histoire*, Pariz, 1954., str. 29.

118 Vidi R. Grousset, *ibid.*, str. 46.

bio Zeusu vatru, nastoji bez Zeusa popraviti ljudski rod i izgraditi ljudski Grad. Ta vjera u čovjeka, bez obzira na to koja joj značenja dali, "naša je zajednička vjera. Jer po našem mišljenju ona implicira respekt naših različitih izraza plemenitosti, ona može biti lozinka sutrašnjeg humanizma."[119]

U drugoj svojoj raspravi, o civilizaciji kroz historiju (predavanje održano u Japanu ljeti 1949.), ponajprije govori o tome kako je velika umjetnost u razdoblju paleolitika, pod religioznim utjecajem, a naglo je nestala na Zapadu da bi napravila mjesto neolitičkoj industriji. "To je jedna od najvažnijih revolucija svih vremena."[120] Golemi tehnički progres koji je vodio poboljšanju uvjeta života jedini ekvivalent ima u industrijskoj revoluciji 19. stoljeća. Ali je isto tako praćen regresijom u umjetnosti koja je trajala gotovo tri milenija. To nam govori o historijskom zakonu koji bismo mogli formulirati, da se "u životu ljudskih društava progres, ponajčešće, postiže u danom trenutku samo po cijeni najbolnijih nazadovanja u drugim sektorima."[121]

Navodeći neke procese u Mezopotamiji i Egiptu, Grousset misli da se na temelju razvoja posebno njihove umjetnosti, može formulirati još jedan historijski zakon, da "nakon jednoga kraćeg trijumfalnog razdoblja kada civilizacija osvaja nova područja, dolazi novo mirno razdoblje kada se ona zadovoljava da ih eksploatira."[122] To je osobito uočljivo u razvoju umjetnosti, ali i morala kao i u materijalnom razvoju. Za to razdoblje prvih civilizacija Grousset smatra da je glavni uzrok tog opadanja bez sumnje permanentni režim što su ga "Asirci, ti hitlerovci antičke Azije, nametnuli svijetu tokom tri stoljeća."[123] Ciklus stalnih ratova može uništiti zemlju i upropastiti civilizaciju.

Još jedan zakon nam pokazuje da se pri nestanku jedne civilizacije radi o tome da je ona sama počinila samoubojstvo. Civilizacije prednje Azije (Ur, Niniva, Babilon, Jeruzalem) same su se srušile. A pravac historije prešao je na indoeuropska carstva i zatim na Grčku. Rasizam je pokušao Indoeuropljane ili Arijce učiniti čistom rasom, no mi znamo da nema čiste rase, osim možda u zaostalim društvima ekvatorijalne Afrike ili na polovima.

Jedan od zaključaka Groussetovih razmatranja tih civilizacija, a moramo mnoge lijepe stranice izostaviti, jest da velike originalne civilizacije, velike fundamentalne humanizme možemo nabrojiti na prste. To

119 R. Grousset, *ibid.*, str. 60.

120 R. Grousset, *ibid.*, str. 63-64.

121 R. Grousset, *ibid.*, str. 64.

122 R. Grousset, *ibid.*, str. 67.

123 R. Grousset, *ibid.*, str. 68.

je najprije grčka civilizacija koja je postala zapadna civilizacija; to je indijska civilizacija čiji je budizam najviši cvijet te civilizacije, i civilizacija krajnjeg istoka, a to je civilizacija Kine i Japana.

Grousset je svoja razmatranja, zasnovana na velikom poznavanju historijskog materijala, svoja zapažanja o grčkoj civilizaciji (osobito ulozi Atene), o ulozi grčke umjetnosti u razvoju budističke umjetnosti, ulozi Cezara u stvaranju zapadne civilizacije, završio konstatacijom da estetika i humanizam Orijenta najviše sliče i najviše se podudaraju s grčko-latinskom i zapadnoeuropskom estetikom i humanizmom.[124]

Još jedan zakon historije, zaključuje Grousset, manifestira se u tome da se posljedice velikih historijskih događaja osjete s priličnim zakašnjenjem na političkom i na kulturnom području. Historija je film koji se polako vrti. Tek se oko 325. godine Rimsko Carstvo preobrazilo u kršćanstvo. I trebalo je proći vrijeme sve do godine 1000. da Rimska crkva pronađe u romanskim katedralama estetiku dostojnu kršćanske duhovnosti itd.

Daljnji zakon historije je i taj da kulturna ekspanzija nacija ne korespondira nužno njihovoj političkoj ekspanziji. Talijanska renesansa je, na primjer, duhovno ognjište Europe kada Italija, kao moćna sila, uopće nije postojala. Isto je i s njemačkom kulturom prve polovine 19. stoljeća, kada još nije postojalo njemačko carstvo.

Daljnja tri predavanja je Grousset održao u Stockholmu 1951. godine. U prvom, u kojemu piše o tome što nas historija uči o čovjeku, govori o historijskim mitovima (hitlerizmu, boljševizmu), o primitivnomu mentalitetu koji i dalje "nastavlja tako upravljati širokim sektorima ljudskog duha"[125]; o historijskim "pravima" nekih nacija koje misle da mogu i moraju zauzeti sva nekadašnja područja koja su obitavala, te pokazuju maloumnost i apsurd takvih nastojanja, koja vode ili bi vodila svijet u beznadnu katastrofu. Moram ovome dodati samo to da su, nažalost, takve pretenzije postojale i u Europi sve do najnovijega doba. Zagrebite malo civiliziranog čovjeka, kaže Grousset, naći ćete paleolitik. "Sa striktno ljudskog stajališta treba se znati pomiriti s time da smo *početnici* civilizacije."[126]

Grousset jednako tako, kao što smo već vidjeli, točno uočava da ne može, poput nekih, govoriti o apriornoj antinomiji između materijalnoga i duhovnog progresa (kao npr. Tolstoj, Tagore, Gandhi). On samo smatra da materijalni progres ne vodi nužno do poboljšanja moralnih običaja i duhovnosti.

---

124 Vidi R. Grousset, *ibid.*, str. 70-100.

125 R. Grousset, *ibid.*, str. 114.

126 R. Grousset, *ibid.*, str. 123.

Pitanje je može li stroj olakšati progres i služiti duhu ili ga nužno mora podčiniti. Grousset nije vjerovao, poput nekih suvremenih intelektualaca, da je razvoj mehaničke i standardizirane civilizacije zakon historije. On pokazuje na nekim primjerima, da je vladalo beznađe (npr. u jednom razdoblju srednjega vijeka), a ipak je došlo do renesanse, materijalnoga i duhovnog razvoja koji se nije očekivao. Suvremena historija nas uči da je danas historija planetarna i da je došlo, nakon tolikih tisućljeća, do kolektivne svijesti. Postoji i velika opasnost, ali i velika nada. Velika nada je u realizaciji *uvjeta* Evanđelja. Nikada nije Evanđelje bilo odjednom više *neophodno* i, ako mogu reći, *više istinito*. Ono se obraća totalnom čovjeku. A totalni čovjek, "misleće panplanetarno biće je pred vama."[127]

Historija nije razvoj carstva, bitaka, političkih revolucija, činjenica, krvavih za većinu. Nije prava historija svakojako pomicanje granica. Historija je razvoj civilizacija. A "civilizacija je, s jedne strane progres tehnike, s druge strane progres duhovnosti".[128] Historija ljudske animalnosti ne može biti cijela historija. Ona nisu, kao što je mislio Buda, suze kojih je više nego u velikom oceanu. Ona je napredak čovječanstva prema vrhu svjetla, prema galilejskom brdu gdje su bile prije devetnaest stoljeća izrečene riječi koje nisu zastarjele i koje neće zastarjeti.

U daljnjoj raspravi o velikim trgovačkim putovima i njihovu utjecaju na umjetnost pokazuje Grousset kako su najvažniji trgovački pravci i putovi između Istoka i Bliskog istoka djelovali na razvoj kulture i civilizacije. I to su vrlo lijepe stranice toga misaonog djela, ali ih s obzirom na našu problematiku možemo izostaviti. Ono što je bitno u tim analizama i razmišljanjima jest da su ti putovi, uz njihovu važnu ekonomsku ulogu, imali i važnu ulogu za razvoj duhovnosti, jer religije su mogle svladati brda i pustinje i učiniti da svi ljudi participiraju u kontemplaciji vječnih ideja.

Posljednje predavanje posvećeno je duhovnim razmjenama Istoka i Zapada. Riječ je ponajprije o Aleksandrovim osvajanjima i prodorima sve do Indije i utjecajima na indijski svijet od strane grčko-helenističkog svijeta. Prva dakle razmjena "planetarne širine, grčko kiparstvo združeno s budizmom osvojilo je umjetnost Azije".[129] S vremenom se taj utjecaj proširio sve do Tihog oceana. Povratni utjecaj Grousset vidi u nastanku stoicizma koji je, kao jedan od elemenata kršćanstva, dijelom bio inspiriran Orijentom. Drugi su primjeri religiozni utjecaji kao npr. veza maniheizma sa Zoroastrinom religijom, a time i s budizmom.

---

127 R. Grousset, *ibid.*, str. 144.

128 R. Grousset, *ibid.*, str. 146.

129 R. Grousset, *ibid.*, str. 214.

Za filozofiju historije je vrlo važno ovo Groussetovo stajalište o civilizacijama koje, naravno, nije izolirano nego danas već od mnogih prihvaćeno. Činjenica je, samo to nije uvijek lako otkriti i temeljito objasniti, da se civilizacije nisu razvijale izolirano nego da je to uvijek bio proces međusobnih utjecaja. I danas, ako ne želimo odustati od spoznaje svijeta i čovjeka, moramo misliti planetarno i u politici, historiji i filozofiji.

Vidjeli smo da su ova izrazito plodna i umna Groussetova predavanja razotkrivala mnoge strane historijskog života čovjeka. Ali isto tako da se s obzirom na humanizam i humanističku budućnost ovoga svijeta ne mogu suprotstavljati originalne humanističke ideje kršćanstva i nekih drugih religija, s humanističkom misli najumnijih predstavnika socijalističke misli. Činjenica je da su u historiji i jedne i druge ideje bile iznevjeravane, ali je isto tako činjenica da su i danas ostale velika nada čovječanstva.

Jedan od najpoznatijih francuskih i svjetskih sociologa *Georges Gurvitch* (1894.–1965.) rođen je u Rusiji. Bio je sudionik Oktobarske revolucije, ali ubrzo odlazi u Prag i Pariz gdje 1929. godine prima i francusko državljanstvo. Od 1949. bio je profesor na Sorbonni, a osnovao je Institut za sociologiju znanja i Internacionalno društvo sociologa u Parizu. Gurvitch je veoma dobro poznavao i dijelove europske filozofije, posebno njemačke i francuske, te je pisao i o Fichteu i o modernoj njemačkoj filozofiji (*Les tendences actuelles de la philosophie allemande,* 1930. – Husserl, M. Scheler, E. Lask i M. Heidegger). Gurvitch je uz opsežna sociološka istraživanja uvijek bio zainteresiran za probleme slobode kao i mogućnosti suvremenog društva da prevlada postojeće kontradiktorne i često nehumane situacije. Tome je jednim dijelom posvećeno i djelo *Déterminismes sociaux et la liberté humaine*, objavljeno 1955. U središtu pažnje je, dakako, problem socijalnih determinizama, jer tek otkrivanjem te strane historijskoga i društvenog bivstva možemo razumjeti i mogućnosti i raspone ljudske slobode. Već je u uvodu naveo nekoliko bitnih problema što ih želi istraživati, s time da historijski determinizmi i ljudska sloboda nisu bezodnosni nego trebaju biti “postavljeni u odnose dijalektičke komplementarnosti, da bi se iskazali kao suprotnosti koje se dopunjuju u jednu cjelinu...”[130]

Pokušat ću iznijeti osnovne zaključke, zanimljive i važne za filozofiju i filozofiju historije, jer je nepotrebno za našu svrhu pratiti cijelo veoma razgranano djelo u njegovim brojnim sociološkim analizama i konstatacijama.

130 Georges Gurvitch, *Déterminismes sociaux et la liberté humaine*, Pariz, 1955., str. 5.

Gurvitch polazi od za njega nepobitne pretpostavke da možemo govoriti ne samo o historijskom determinizmu nego i o socijalnim determinizmima. A osnovni kreatori tih determinizama, kao i ljudske slobode, osnovni su društveni činioci – klase, grupe, mi, ja, drugi itd.

Ne slažući se s prebrzim zaključivanjima u modernoj prirodnoj nauci o prevladavanju determinizma, Gurvitch citira Boutrouxa da se treba čuvati izjednačivanja determinizma i nužnosti. Pokazujući najprije da determinizam nije fatalizam; da nije metafizička nužnost; da nije transcendentalna nužnost; da nije logička nužnost; da nije matematička nužnost – postavlja pitanje kako onda definirati determinizam.[131]

Razmatrajući to pitanje, Gurvitch dolazi do zaključka da je "determinizam integracija partikularnih činjenica u jedan od mnogih realnih okvira ili konkretnih univerzuma (življeno, spoznato, konstruirano) koji uvijek ostaju slučajni; on situira te činjenice, tj. eksplicira ih s obzirom na kadar. Ova integracija pretpostavlja, zapravo, shvaćanje relativne kohezije kontingentnoga kadra u pitanju, kao i njegovo odvijanje u jednu ili više temporalnosti bitno mnogostruke i nikada uniformne."[132]

Gurvitch smatra da ovakva definicija determinizma isključuje vezu njega s "potpunim predviđanjem fenomena", što je moguće samo u izvjesnim okvirima i privilegiranim temporalnostima, ali ni u kojem slučaju u svim područjima u kojima vlada determinizam.

Dalje pokazuje Gurvitch kako se dosad shvaćao i tumačio determinizam: prvo, kao kauzalni zakoni; drugo, kao zakoni evolucije; treće, kao funkcionalni zakoni; četvrto, kao zakoni statistike; peto, kao singularni kauzalitet.[133]

Prelazeći na analizu slobode čovjeka, Gurvitch također najprije utvrđuje što nije sloboda: 1. ljudska sloboda nije niti čista kontingencija, niti čista kreacija (ex nihilo); 2. ljudska sloboda nije negativna sloboda; 3. ljudska sloboda nije "sloboda indiferentnosti"; 4. ljudska sloboda nije racionalno motivirana volja, pobjednička nad kontingencijom. Pokazujući još na što se sve ne može isključivo svesti[134], Gurvitch dolazi do ovog zaključka: "Ljudska sloboda, koja se iskazuje u kolektivnim iskustvima isto tako kao i u individualnim, sastoji se u voljnoj spontanoj i pronicljivoj akciji – inovatorskoj, inventivnoj i kreativnoj – koja, vođena od svojih vlastitih osvjetljenja koja izviru u žaru samog akta, provocira prožimanje pokretača, motiva i kontingencije, nastoji osloboditi,

131 Vidi G. Gurvitch, *ibid.*, str. 19-28.

132 G. Gurvitch, *ibid.*, str. 40.

133 Vidi G. Gurvitch, *ibid.*, str. 41-67.

134 Vidi G. Gurvitch, *ibid.*, str. 73-81.,

preobratiti, srušiti sve prepreke i modificirati, prevladati, obnoviti sve situacije."[135] Daljnje stranice Gurvitch posvećuje analizi stupnjeva ljudske slobode: slobode s obzirom na subjektivne pretpostavke, slobode novatorstva, slobode izbora, slobode invencije, slobode odluke i slobode kreacije.[136]

Drugi dio svojega opsežnoga djela Gurvitch je posvetio parcijalnim determinizmima koji vladaju socijalnom stvarnošću i ljudskom slobodom. U prvom dijelu razmatra *astrukturalne socijalne determinizme*. To su ponajprije sociološke analize raznih oblika determinizama: najprije jednodimenzionalni socijalni determinizmi u koje pripadaju determinizam morfološke i ekološke vanjštine, determinizam organizirane superstrukture, determinizam modela, pravila, znakova i izvjesne regularnosti ponašanja, determinizam socijalnih uloga i kolektivnih ponašanja, determinizam kolektivnih simbola, ideja, vrednota i šire kulturnih djela i determinizam kolektivnog mentaliteta.[137] Dalje razmatra parcijalne sociološke determinizme i ljudsku slobodu te globalne sociološke determinizme i problem ljudske slobode.

Iz dosada rečenoga vidi se da minucioznija sociološka analiza različitih parcijalnih determinizama otkriva veoma složenu interakciju i uvjetovanost različitih društvenih procesa. Za filozofskohistorijsko razmišljanje to je već dokaz da se pojam determinizma, a u mnogim slučajevima i zakona, ne može isključiti iz historije. Daljnje Gurvitcheve analize o globalnim sociološkim determinizmima su za filozofiju još važnije, jer se pri tome ima na umu totalitet pojedinih struktura historijskog procesa.

Ovaj pojam "globalno" Gurvitch ne upotrebljava u smislu "univerzalnog", nego u smislu "cjeline socijalnog miljea", "totalnog socijalnog fenomena". Radi se dakle o makrokozmosu grupiranja kao što su plemena, gradovi, carstva, države, religije itd. Odredivši pojam globalno društvo ili globalna struktura,[138] Gurvitch prelazi na analizu četiriju tipova globalne strukture koje nazivamo arhaičnim, i zatim na analizu šest tipova globalne socijalne strukture koji se nazivaju civiliziranim ili historijskim. Tu je riječ o analizi globalnoga determinizma u karizmatskim teokracijama Orijenta u kojima dominira nad svim grupacijama organizacija i poistovjećivanje Crkve i države. Nakon toga prelazi na analizu tzv. patrijarhalnih društava i njihov globalni determinizam, nadalje feudalnih gradova-država koji postaju carstva, prosvijećenog

135 G. Gurvitch, *ibid.*, str. 82.

136 Vidi G. Gurvitch, *ibid.*, str. 84-96.

137 Vidi ove analize od strane 59-190.

138 Vidi G. Gurvitch, *ibid.*, str. 194-195.

apsolutizma i početaka kapitalizma kao i razvijenoga demokratsko-liberalnoga kapitalizma.[139]

Gurvitch je na kraju ovih razmatranja postavio i pitanje slobode unutar tih sistema globalnoga sociološkog determinizma. S obzirom na moderni konkurentni kapitalizam Gurvitch smatra da ponajprije imamo slobodu-odluke, više kolektivnu nego individualnu. Drugo mjesto pripada slobodi-izbora; na trećemu mjestu imamo slobodu-invencije, posebno u domeni tehnike i organizacije rada; četvrto, imamo slobodu-kreacije, koja dolazi osobito do izražaja u klasi koja se uzdiže da bi postigla "reformu strukture", u pokretima za nacionalnu slobodu i nezavisnost kao i u podzemnoj tutnjavi socijalnih revolucija koje nadolaze. Konačno, dolazi sloboda-realizacije koja je novatorska. Prema tome "nijedan sociološki determinizam ne može funkcionirati bez ljudske slobode: determinizam kapitalizma konkurencije još manje od bilo kojih koje smo dosad pokušali formulirati".[140]

U svojim zaključcima Gurvitch se osvrće na problem suvremenih globalnih struktura društva (suvremeni kapitalizam) koje je u tranziciji. Znanstveno je nemoguće predviđati koja će od tih struktura prevladati ili barem kombinirati se s drugima i tako produžiti svoje postojanje. Gurvitch razlikuje sljedeće globalne strukture današnjice: dirigirano društvo koje odgovara razvijenom i organiziranom kapitalizmu (prvenstveno SAD i Njemačka). Na ovu se strukturu kao tendenciju nailazi i u mnogim drugim zemljama kapitalizma. Država pri tome ima važnu ulogu.

Druga globalna struktura postoji u fašističkim tehnobirokratskim društvima. Treća globalna struktura postoji u planskim društvima prema principima kolektivističkog etatizma kao u SSSR-u i Kini i narodnim demokracijama Europe. Gurvitch je dobro vidio da diktatura u tim sistemima nije bila diktatura proletarijata nego komunističke partije koja je postala vrhovni organ države i kontrolirala sva bitna područja društvenog života. I konačno, plansko društvo prema principima pluralističkoga kolektivizma zasnovanog na ravnoteži između industrijske demokracije i političke demokracije. Ova globalna društvena struktura nigdje nije ostvarena, ali kao klica postoji u nekim razvijenim zemljama (Engleskoj, Švedskoj), u nacionalnim savjetima gdje sudjeluju i radnici.[141]

139 Vidi G. Gurvitch, *ibid.*, str. 223-283.

140 G. Gurvitch, *ibid.*, str. 282.

141 Gurvitch misli da se u Francuskoj može naći, više nego u ijednoj drugoj zemlji, borbu između ove četiri tendencije: organizirani kapitalizam, tehnobirokracija, komunizam i kolektivistički pluralizam.

Pitajući se o determinizmu tih struktura i ulozi slobode, slobodnog angažmana čovjeka u tim strukturama, Gurvitch naglašava da je u svakoj od tih navedenih globalnih struktura ta intervencija različita. Jednako tako, što je jači utjecaj čovjekove slobode u tom spletu sociološkog determinizma, još je jači u preprekama koje susreće na tom svojemu putu. Navodeći mogućnosti intervencije slobode u navedenim globalnim društvenim strukturama, Gurvitch je na kraju zaključio: "Šanse ljudske slobode, kolektivne i individualne, da efikasno intervenira u današnji društveni život moraju dakle biti priznate. Nama svima pripada da ih realiziramo."[142]

Gurvitcheva važna studija prvenstveno je sociološka. Ali je s obzirom na sociološko razmatranje raznih stupnjeva zakonitosti u društvenom razvoju, raznih determinizma i slobode u odnosu na njih, jako važna i za filozofskohistorijsko promišljanje tih problema.

Već spomenuti francuski filozof kršćanskog usmjerenja *Jacques Maritain* (1882.–1973.) bio je profesor na Katoličkom institutu u Parizu, a zatim na Sveučilištu Columbia u New Yorku. Maritain je bio jedan od najznačajnijih predstavnika neotomizma, ali je također poznat po svojemu "integralnom humanizmu" koji je, za njega, morao sjediniti sve najbolje što je na tom području dostignuto, bez obzira na to od koje religije, filozofije i kulture.

U SAD-u je objavio svoje djelo *On the Philosophy of History* (1957.), a u francuskom prijevodu objavljeno je 1959. u Parizu. Prvobitno su to bila četiri predavanja što ih je Maritain održao na seminaru na Sveučilištu Notre-Dame godine 1935., te ih je, tek nakon rata, objavio nadopunivši ih novim materijalima i temama.

Na liniji razmišljanja još starog Augustina, i Maritain smatra da nas je "kršćanstvo naučilo da povijest ima smisao, da ona djeluje u određenom smjeru. Povijest nije vječito ponavljanje, ono se ne kreće u kružnicama. Vrijeme je linearno, a ne cikličko. Ta je istina velika tekovina za ljudsku misao."[143]

Maritain poput Rickerta i nekih drugih sljedbenika smatra da povijest nije znanost jer objašnjava individualno, pojedinačno pomoću pojedinačnog. Ali to ne znači da to onemogućuje "filozofiju povijesti jer je dovoljno da filozofija bude 'znanstvena' spoznaja te formalna i sustavna disciplina mudrosti. A nikako nije nužno da materiju na koju se odnosi filozofija prije toga spozna i obradi neka druga znanost."[144] U osnovi

142 G. Gurvitch, *ibid.*, str. 297.

143 Jacques Maritain, *Filozofija povijesti*, Zagreb, 1990., str. 13.

144 J. Maritain, *ibid.*, str. 14.

Maritain smatra da je filozofija povijesti u neku ruku primjena filozofskog znanja na pojedinačno što ga čine tok ljudskih događaja i razvoj povijesti. S obzirom na mjesto filozofije povijesti u području filozofskih disciplina Maritain smatra da se ona veže uz moralnu filozofiju. "Ona, dakako, pretpostavlja metafiziku i filozofiju prirode kako to čini moralna filozofija. No poput moralne filozofije, ona sama po sebi ovisi o praktičnoj filozofiji više nego o spekulativnoj filozofiji, i to zbog njezina egzistencijalnog karaktera. Upravo stoga što je egzistencijalna i praktična, ona pretpostavlja cjelinu filozofije – praksa pretpostavlja teoriju, praktična istina pretpostavlja teoretsku istinu. Zbog toga je filozofija povijesti u vezi s cijelom filozofijom, a sama pak pripada moralnoj i praktičnoj filozofiji."[145]

Razmatrajući ova pitanja Maritain se osvrće na Hegelovu filozofiju, a usput i na Marxa i Engelsa, smatrajući da oni nisu dali prihvatljiva rješenja historijskog kretanja i čovjekove slobode. Marxu priznaje da je naglasio ulogu volje ljudi, osobito kolektivne, u kretanju historije, kao i činjenicu da ljudi čine svoju vlastitu povijest, ali pod uvjetima koji su im dani, a ne od njih stvoreni. Maritain smatra da ovaj izraz može imati dva smisla – marksistički ili kršćanski. Razlog je ovog neslaganja u tome što Maritain polazi od kršćanskog stajališta, da bez obzira na to što čovjek čini historiju, ona "ima određenu usmjerenost u nekim svojim osnovnim značajkama" i da zato čovjek "ne može samovoljno podvrgnuti povijest svojoj volji i mašti" te može učiniti samo to da u povijesti "izbiju novi tokovi koji se sastaju s prijašnjim tokovima, silama i uvjetima da bi napokon odredili specifičnu usmjerenost koja nije unaprijed određena evolucijom za dano povijesno razdoblje... Ako se stvari promatraju u dovoljno dugom trajanju vjekova, čini se da je jedna od najdubljih tendencija ljudske povijesti upravo ta da sve više izbjegava *fatumu*. No, i tu se susrećemo sa zakonima dvostrukoga antagonističkog kretanja, uspona i spuštanja. Tako se čini da razvoj naših materijalnih tehnika, s jedne strane, djeluje tako da povijesna sudbina sve teže tišti čovjeka a, s druge strane, da taj isti razvoj daje čovjeku nepredviđena sredstva oslobađanja i emancipacije. Na kraju krajeva, o čovjekovoj slobodnoj volji i o njegovu slobodnom izboru ovisi da se odluči koji će od ovih dvaju oblika biti nadmoćan."[146]

Na liniji takvih razmišljanja Maritain smatra da postoji kriva i prava filozofija povijesti. Kriva filozofija povijesti je po njemu "gnosticizam Povijesti u najopćenitijem smislu riječi i ako ju karakteriziraju četiri

145 J. Maritain, *ibid.*, str. 20-21. Samo napominjem da je pridjev izveden iz pojma prakse, bolje izraziti praktički, a ne praktični.

146 J. Maritain, *ibid.*, str. 26.

'smrtna grijeha' koja smo maloprije spomenuli."[147] A te "smrtne grijehe" je predbacio filozofiji historije H. Marrou koji je već u prije navedenom djelu smatrao da filozofija historije nastoji, prvo, povijesnu vrijednost prilagođivati prema potrebama uzroka; drugo, da a priori tumači ljudsku povijest; treće da iscrpno tumači značenje ljudske povijesti i četvrto, da znanstveno tumači povijest.

Prava filozofija historije, naprotiv, "oslobođena" tih grijeha vidi u povijesti tajnu koju valja promatrati, "tajnu koja je u jednom smislu nadrazumljiva (ako ovisi o Božjim namjerama), a u drugom smislu pod-razumljiva (ako sadrži materiju i slučajnost) i ovisi o *poništavanju* koje čovjek, čineći zlo, injicira u stvari."[148] Pa tako, kao što teologija ne objašnjava božansko Trojstvo, tako ni filozofija historije ne objašnjava historiju. A tamo gdje nema objašnjenja, nema ni "objašnjenja *a priori*, ni iscrpnog objašnjenja, ni 'znanstvenog' objašnjenja. Utvrdit ćemo, dakle, kao svoje prvo načelo: povijest se ne može niti racionalno *protumačiti, niti pak rekonstruirati* po prisilnim zakonima. No, ona se može *karakterizirati, tumačiti ili dešifrirati u stanovitoj mjeri i što se tiče stanovitih općih aspekata* – ako bismo u njoj htjeli otkriti razumljiv smisao i razumljivo usmjeravanje i zakone koji bi rasvjetljavali događaje a da ih ne prisiljavaju."[149]

Iz svega se vidi da je Maritain bio borbeni kršćanski filozof i ujedno filozof historije te je smatrao da svi filozofi koji su pripadali Hegelovoj liniji apsolutnog idealizma ili Comteovoj pozitivističkoj ili Marxovoj historijsko-materijalističkoj, nisu mogli pridonijeti uspostavi istinski prave filozofije historije. "Nesreća je filozofije povijesti da su joj publicitet u suvremenom svijetu dali filozofi koji su bili ili najveći krivotvoritelji božanskih stvari ili potpuni ateisti. Oni su mogli iznijeti na vidjelo samo lažnu filozofiju povijesti."[150] S obzirom na cjelokupni dosadašnji razvoj filozofije historije, a najveće rezultate toga razvoja sam, nadam se, prikazao u ovom djelu, nije više potrebno ulaziti u raspravu s mis-

147 J. Maritain, *ibid.*, str. 28.

148 J. Maritain, *ibid.*, str. 28.

149 J. Maritain, *ibid.*, str. 28. Njegov religijski, kršćanski okvir sagledavanja historije već je iz ovoga jasan. Maritain npr. eksplicitno piše na str. 29: "Priznajemo ovdje da nijedna filozofija povijesti ne može biti prava ako opća filozofija koju ona pretpostavlja i koje je dio ne priznaje opstojnost slobodne volje (kao i drugih svojstava ljudske osobe) i opstojnost Boga: posljedica je tih dviju istina da ljudska povijest sadrži dvostruku vrstu slučajnosti, s jedne strane, u odnosu prema transcendentnoj Božjoj slobodi, a, s druge, u odnosu prema ljudskoj slobodnoj volji, kao slučajnim događajima i promjenljivostima prirode" (J. Maritain, *ibid.*, str. 29).

150 J. Maritain, *ibid.*, str. 30.

liocem kojemu je vjera, a ne znanstveno iskustvo, osnova njegovih promišljanja čovjeka i historije.[151]

U daljnjim svojim razmatranjima Maritain navodi svoja shvaćanja o zakonima povijesti, aksiomatskim formulama i funkcionalnim zakonima. Prvi je za njega zakon dvostrukoga oprečnog napretka koji nam pokazuje da povijest napreduje i u smjeru dobra i u smjeru zla, što znači da u ljudskoj historiji dobro nije odijeljeno od zla nego da su historijski procesi uvjetovani i jednim i drugim. Jedni ovise o pasivnosti materije i sukoba oprečnosti koji se u materiji nalaze, a drugi o stvaralačkim silama koje su svojstvo duha i slobode.

Zakon ambivalencije historije posljedica je zakona dvostrukoga kretanja. To znači da je ljudska historija podložna dvjema oprečnim kretanjima i da u svakom času ima dva lica. Jedno od tih lica daje pravo pesimistima koji bi htjeli osuditi to povijesno razdoblje, drugo daje pravo optimistima koji bi to isto razdoblje htjeli proglasiti dičnim. Međutim, nijedno razdoblje ne može se potpuno osuditi ili potpuno odobriti. "Tako ne bi bilo pametno osuđivati srednji vijek s racionalističkoga gledišta, a ni osuđivati suvremenost s takozvanog kršćanskoga gledišta."[152]

Treći zakon "povijesnog dozrijevanja dobra i zla" tiče se odnosa morala i historije. Taj zakon nam otkriva da dobro ili nesreća u društvu nemaju nikakve veze s neposrednim vidljivim rezultatima i da treba uzeti u obzir povijesno trajanje, u kojemu stvari ipak na kraju dođu na svoje mjesto.

Četvrti zakon je "zakon svjetskog značenja događaja povijesnog dometa" koji pokazuje da se neki događaj od velikog značenja za pojedini narod ili naciju, događa ne samo za njih nego i za cijeli svijet.

Peti zakon je "zakon osvješćivanja" koji pokazuje da je "razvoj osvješćivanja s jedne strane znak ljudskog napretka, a s druge istodobno sadrži neizbježive opasnosti."[153] I konačno, šesti zakon, "zakon hijerarhije sredstava", koji se zapravo sastoji iz dvaju zakona. Prvi je zakon "*prevlast svjetovnih siromašnih sredstava nad svjetovnim bogatim sredstvima za onoga tko želi postići duhovne svrhe*".[154] Bogata svjetovna sredstva nužna su i njih ne treba zanemarivati. I religija mora pristati da od njih prima pomoć. Ali treba se očuvati hijerarhija sredstava i njihovi ispravni relativni razmjeri. Zato su potrebna i svjetovna siromašna

151 Izričita ovakva stajališta vidjeti u Maritainovu djelu, str. 30-33, kao i u četvrtom poglavlju "O bogu i tajni svijeta", str. 75-97.

152 J. Maritain, *ibid.*, str. 39. U osnovi bih se mogao složiti s Maritainom, iako to ne bi mogao biti prihvatljiv stav za *svako* historijsko razdoblje ili svaki historijski slučaj.

153 J. Maritain, *ibid.*, str. 47.

154 J. Maritain, *ibid.*, str. 48.

sredstva, a to su sredstva duha. U njima je križ, te što su lakša, lišena tvari, slabo vidljiva, to su djelotvornija. Drugi zakon može se nazvati "*prevlast duhovnih sredstava svjetovne borbene djelatnosti nad tjelesnim sredstvima svjetovne borbene djelatnosti*".[155] To su sredstva socijalnog i političkog reda koja u interesu najviših čovjekovih principa pravde, slobode, mira, prijateljstva itd. moraju svladati "snagu predrasuda ili egoizma, gramzivosti ambicija ili ugnjetačku vlast. Dodajmo da je ono što je u tijeku povijesti najčešće svjedočilo u prilog zakona o kojemu se radi, bila spontana žrtva velikodušnih ljudi koji su bili i zaboravljeni ljudi."[156]

U trećemu dijelu Maritain raspravlja o "tipološkim formulama ili vektorskim zakonima", pri čemu, kao i u daljnjim poglavljima sve više prevladava teološki a ne filozofski način razmišljanja i argumentacije. Tako piše o teološkom pojmu različitih stanja ljudske naravi, o čistoj, izgubljenoj i otkupljenoj naravi, o nauku svetoga Pavla koji je za Maritaina prvi veliki nauk, božanski nadahnut, koji se tiče smjera i značenja povijesnog razvitka. Nadalje piše o sudbini i ulozi židovskog naroda, o njegovoj sudbini " *u odnosu prema kraljevstvu Božjem i redu vječnoga spasa*. Židovi nisu shvatili prijelaz od vlasti Staroga zakona na vlast Novoga zakona, koji je zakon slobode, oni su se zaustavili pri vlasti Mojsijeva zakona."[157] Zatim daje kritiku Hegelovih i Comteovih zakona različitih stupnjeva razvoja čovječanstva, te piše i o zakonu prijelaza iz "magijskog" ustrojstva ili stanja u "logičko" ustrojstvo ili stanje u povijesti ljudske kulture. Osvrćući se na istraživanja i stavove L. Bruhla i B. Malinowskog, Maritain je svoj stav formulirao ovako: da je "znanost, kao i religija, postojala u sumračnom stanju prije negoli je postojala u sunčanom stanju. Prema tome, ne bi se moglo reći da između magije i znanosti nema ništa zajedničko i da je magija protivno od znanosti. Samo valja reći da je magijsko stanje znanosti – one nerazvijene znanosti na koju su smjerale prije navedene napomene Malinowskog – suprotno logičnom stanju znanosti civiliziranog čovjeka."[158]

U navedene zakone spada i "zakon napretka moralne svijesti", te je Maritain uvjeren da postoji napredovanje u moralnoj svijesti što ne znači i napredak ljudskoga moralnog ponašanja. Riječ je o napretku moralne svijesti s obzirom na spoznaju posebnih pravila prirodnog za-

155 J. Maritain, *ibid.*, str. 49.

156 J. Maritain, *ibid.*, str. 49. Ovdje Maritain ističe osobito značajnu ulogu i metodu borbe Gandhija, postavljajući pitanje nije li moguće prenijeti te nenasilne metode i u druge dijelove svijeta.

157 J. Maritain, *ibid.*, str. 57.

158 J. Maritain, *ibid.*, str. 65.

kona. Do tog napretka spoznaje može doći istodobno s pogoršanjem ponašanja pojedinih grupa ili zajednica. Svijest o ropstvu kao protivnosti ljudskom dostojanstvu danas je već opće priznata, pa ipak postoje ponašanja, npr. u totalitarnim državama, koja sustavno nagone ljudsko biće na ropstvo.

Daljnji zakon, vektorskog tipa, jest prijelaz iz "sakralnih" civilizacija u "profane" ili "laičke" civilizacije. Govoreći o sakralnom dobu, dobu srednjovjekovnoga kršćanstva, respublicae christianae, gdje je "dominantna dinamička ideja bila ideja sile u službi pravde"[159], moderno doba je profano, te je svjetovno društvo steklo potpunu autonomiju u vlastitoj sferi "što je po sebi normalno i do čega je došlo zbog evanđeoskog razlikovanja carevog i Božjeg područja. Ali taj normalni razvoj pratio je – i izopačio – jedan od najnasrtljivijih i najglupljih napora kojim se područje socijalnog i političkog života odvojilo od Boga i Evanđelja te ih naposljetku odbacilo. Plod koji danas možemo promatrati teokratski je ateizam komunističke države."[160]

Međutim, s obzirom na moju primjedbu u prethodnoj bilješci, Maritain nije bio dogmatski jednostran i krut u vezi sa sadašnjim problemima svijeta i rješavanjima nagomilanih problema. U osmom i posljednjem zakonu "dolaska naroda do većine u političkim i socijalnim predmetima" ustanovio je da u današnjem svijetu nastaje postupni prijelaz naroda "iz stanja podložnosti u stanje *self-governmenta* u političkim i socijalnim predmetima, drugim riječima, u vlast civilizacije koju karakterizira stanje demokratskog duha i demokratske filozofije".[161] A za ostvarivanje ovoga demokratskog i samoupravnog (self-government) društva ne traži se unaprijed jedinstvo religije. "Ljudi koji pripadaju različitim duhovnim obiteljima – religijskim ili nereligijskim – moraju sudjelovati u istomu općem političkom i svjetovnom dobru i za njega zajednički raditi."[162]

Posljednje poglavlje je posvećeno "Bogu i tajni svijeta" što je, naravno, pretežno pitanje teologije historije bez obzira na to što Maritain misli da za "filozofiju povijesti nema osnovnijeg problema no što je onaj

159 J. Maritain, *ibid.*, str. 70.

160 J. Maritain, *ibid.*, str. 70. Ovdje nije mjesto da ponovim što je svim dobrim poznavaocima socijalističke misli i prakse jasno, da komunističke "države" nije uopće bilo i da je staljinistička država bila sušta suprotnost onoga što su svi veliki socijalisti od Marxa, Engelsa i Proudhona do Kropotkina, R. Luxemburg, Lenjina i tolikih drugih mislili. S druge strane bilo bi interesantno vidjeti analizu karaktera te "sile i te pravde" u srednjovjekovnom feudalizmu što Maritain apsolvira na str. 86. s nekoliko ambivalentnih rečenica.

161 J. Maritain, *ibid.*, str. 72.

162 J. Maritain, *ibid.*, str. 70.

o odnosima između Božje slobode i ljudske slobode u oblikovanju povijesti".[163] Na toj tematici ne trebamo se više zadržavati jer u osnovi pripada teologiji historije. Pitanje "Kristova mističnog tijela", "tajni svijeta, odnos prema svijetu milosti", "Kraljevstvu Božjem koje je onkraj povijesti" itd. nisu više tema moderne filozofije historije. Maritainovo stajalište pokazat ću citatom u kojemu piše da "povijest Crkve koja je, kako reče Pascal, povijest istine, kreće kao i ona prema konačnom očitovanju Kraljevstva Božjeg – koje je onkraj povijesti – a nema druge svrhe nego to Kraljevstvo – ako je ono potpuno objavljeno. No povijest svijeta, naprotiv, podijeljena je između dviju potpuno zadnjih svrha koje se međusobno suprotstavljaju – one idu, u isto vrijeme i sasvim u tijeku vremena, prema kraljevstvu propasti i prema Kraljevstvu Božjem kao prema dvama krajevima koji su onkraj njezinih vlastitih naravnih svrha. S obzirom na relativno zadnju svrhu, naravnu svrhu svijeta, moramo pak jasno iznijeti slično razmatranje: kao što smo vidjeli, ta je naravna svrha trostruka: vladanje prirodom, postizanje autonomije, očitovanje svih mogućnosti ljudske naravi. No postoji (u smislu konačnog rezultata) protivna svrha – naime, gubici i otpaci što ih čine nagomilavanje zla u tijeku povijesti. Ovdje imamo – u toj filozofskoj perspektivi – neku vrstu pakla od kojeg se svijet i povijest svijeta ne mogu osloboditi, osim ako svijet prestane opstojati, ako ima sasvim novi početak, novo nebo i novu Zemlju, preoblikovan svijet. Ovdje dolazimo do neke vrste filozofskog pristupa, do neke vrste nazrijevanja teološkog pojma preobličenja svijeta.

U svakom se slučaju potpuno zadnja svrha, krajnja svrha povijesti nalazi onkraj povijesti. Prema kršćanskoj eshatologiji, doći će do prekida između povijesti koja je u vremenu i konačnog stanja čovječanstva koje će postojati u preobličnom svijetu."[164]

Većina teoloških mislilaca i filozofa dosljedno kršćanske usmjerenosti uglavnom se s ovim što je formulirao Maritain slaže. Ovo eshatološko mišljenje pretpostavlja, u duhu kršćanskog shvaćanja svijeta, da je put čovjeka i njegove povijesti ostvarenje Kraljevstva Božjeg koje dolazi "nakon kraja svijeta, nakon kraja povijesti". Maritain, kao i mnogi slični mislioci, smatraju da njihovo mišljenje ima prednost i da nije u proturječju kao mišljenje nekih velikih mislilaca kao što su Hegel, Marx i Comte, koji su s jedne strane pretpostavljali vječnu promjenu i postajanje, a s druge strane su mislili da su riješili pitanje svrhe i konačnog stanja cijele povijesti. Bez obzira na to što se to ne može reći za sve navedene mislioce, a o tom sam naveo već dosta argumenata, kršćanski stav

163 J. Maritain, *ibid.*, str. 75.

164 J. Maritain, *ibid.*, str. 85.

nije tako neproturječan kao što misli Maritain. Jer "nakon kraja povijesti" ili "onkraj povijesti" podrazumijeva u pravom smislu kraj povijesti i započinjanje jednog svijeta (Kraljevstva Božjeg) koji više nije povijestan. U tome je bit kršćanske eshatološke misli koja je u radikalnoj suprotnosti prema svakoj dijalektičkoj misli, pa je onda i jasno zašto su oni protivnici svih onih mislilaca koji su dosljedno dijalektički mislili.

Maritain je bio kršćanski filozof koji je, kako smo vidjeli, pokušao rješavati neka filozofskohistorijska pitanja i utoliko je sudjelovao u suvremenomu filozofskom dijalogu. Iako nije uspio historiju shvatiti kao totalitet, neka njegova razmišljanja (npr. problem historijskih zakona) uvijek mogu biti dobar prilog filozofskim raspravama o tim problemima historije. Za njegov teološki okvir sagledavanja problema svijeta, čovjeka i historije vrijedi sve ono što sam već rekao za teologiju i teologiju historije. Ali, kako su neki kršćanski mislioci bili ne samo osjetljivi s obzirom na konzekvencije kršćanskog shvaćanja čovjeka, nego i osjetljivi u vezi s tim shvaćanjima i na problematiku suvremenog svijeta i njegovih proturječja i tamnih strana – Maritain je, sa svojim integralnim humanizmom, pripadao poznatijim humanističkim misliocima našega doba.

Jacques Callot objavio je 1962. djelo *Ambiguités et antinomies de l'histoire et de sa philosophie* u kojemu se pretežno bavi problemima historiografije, što smo već vidjeli da jedni nazivaju znanošću o historiji, a drugi teorijom historije. Počevši od "historijske teorije" i "kritičke filozofije historije", Callot citira nizozemskoga profesora na sveučilištu u Amsterdamu, Jeana Romeina, koji je autor pojma "histoire théorique" i koju suprotstavlja klasičnoj filozofiji historije. Ona, počinjući od znanstvene historije, treba utvrditi tablicu logičkih kategorija koja omogućuju shvaćanje događaja.[165]

Za Callota je historija "znanost o događajima, ona je kauzalnost bez nužnosti, to jest kauzalna povezanost partikularnih činjenica".[166]

Na početku Callot razmatra neka pitanja "dogmatske filozofije historije" (Bossuet, Hegel, Comte) i ne misli kao neki historičari da rezultati navedenih mislilaca nemaju važnost za historičara. Iako se tim spisima mogu staviti prigovori, dobro je najprije "shvatiti što oni znače s obzirom na cjelinu problema inherentnih filozofiji historije, prije nego što im se upute kritike često površne i nedjelotvorne."[167] Prema tome

165 Vidi Jacques Callot, *Ambiguités et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, Pariz, 1962., str. 23.

166 J. Callot, *ibid.*, str. 24.

167 J. Callot, *ibid.*, str. 39.

filozofske spekulacije o historiji, koje tako često preziru specijalisti, nisu ni u kojem slučaju uzaludne.

Daljnji je predmet njegovih razmišljanja pitanje antinomija historije. Navodi ih pet. U prvoj je riječ o objektivitetu i subjektivitetu. Jedna od najvažnijih antinomija je: je li sve subjektivno, relativno, pa je prema tome i historijski posao uzaludan. Kritička filozofija ima u biti svoju osnovu u subjektivizmu i dolazi do relativističkog rezultata jer smatra svu spoznaju subjektivnom konstrukcijom. Filozofija, ako ostaje na tome, napušta kritičku filozofiju da bi "izmislila metafiziku, koja ima ime historicizma. Historicizam je metafizika u tom smislu što ona shvaća da historičnost prethodi kritici, i da smatra trajnost više bitnom od uma, koja sama postaje u tom trajanju proizvod historije."[168] Callot dakle smatra da historicizam nužno vodi subjektivizmu i relativizmu, pa prema tome i antinomiju subjektivno-objektivno rješava kategorički i definitivno u smislu subjektivnosti. Callota vodi misao prema konstataciji da taj odnos, subjektivno-objektivno, "označava dvostruku determinaciju historijskog znanja već prema tome postavimo li se na planu kritičke filozofije ili na planu historijske kritike (historičar koji piše historiju). Dva plana se preklapaju ali su praktički nezavisni u tom smislu što se odnose na dvije različite stvari: zasnovati vrijednost historijskog znanja i pridonijeti napretku historiografije. Subjektivnost na jednom, objektivnost na drugom, na svakom od njih uspostavljaju se njihove istine. Ali u totalnom pogledu historijske aktivnosti, u njegovoj elaboraciji kao i u njegovu rezultatu, jedinstvo je uspostavljeno ako se označi kao cilj kritičke filozofije da pokaže nužnu objektivnost historiografije. Ali, vidjeli smo, to je moguće samo u okviru kritičkog racionalizma. Po sebi je jasno da se na sličan način podudara subjektivnost i objektivnost koje su inherentne spoznaji prirode, i da se na kraju tako zasniva sva znanost, historijska ili teorijska. Antinomija se dakle razrješava premještanjem tih dvaju pojmova na dva različita plana, a zadaća je kritičke filozofiji da ih pomiri."[169]

U daljnjim antinomijama Callot postavlja pitanje o mogućnosti objektivne istine u historiografiji, kao i specifičnost historičara da odredi legitimnim one historijske činjenice na kojima će počivati interpretativna konstrukcija. S obzirom na antinomiju smisao ili besmisao historije Callot smatra da smisao historije nije "osjećana ni dana, nego racionalno unesena činjenicama, a njena važnost se mjeri, ne prema impresiji koju na nas čini, nego mnogostrukošću veza koje ga vežu s

168 J. Callot, *ibid.*, str. 52.

169 J. Callot, *ibid.*, str. 54.

drugim činjenicama, i prema tome prema njegovoj kauzalnoj vrijednosti, objektivno determiniranoj".[170]

Daljnja antinomija je problem kako spoznati prošlost. Radi li se o rekonstrukciji ili restauraciji prošlosti, i zaključuje da u istraživanju historije jedno drugo ne isključuje, nego se nadopunjava. U vezi s antinomijom: pitanje detalja ili pitanje cjeline Callot navodi kako jedni daju prednost jednom, a drugi drugom postupku. Njegov je zaključak da "univerzalna historija pokazuje osiguranu stabilnost, koja se suprotstavlja neizvjesnostima spoznaje svakoga pojedinačnog slučaja, i koja tako izgleda izvjesnija nego oboje uzeto zajedno."[171]

Callot smatra da i u historiji, kao i u drugim znanostima, pristupačnija je i sigurnija spoznaja glavnih tokova i cjeline nego pojedinačnih momenata koji su uvijek rezultanta mnogih uzroka, utjecaja i okolnosti. Rješavanjem svih navedenih antinomija, koje se moraju shvatiti u jedinstvu, a ne u nesvladivoj proturječnosti, historija postaje moguća kao koherentno znanje o prošlosti.

Treće poglavlje je posvećeno u potpunosti problemima historiografije: od problema strukture, definicije historije, do historijskih razdoblja. Četvrto poglavlje je posvećeno sličnim problemima, posebno vrstama historiografije, oslanjajući se na Hegelovu distinkciju o trima vrstama historije. U tom poglavlju ukratko raspravlja o filozofskoj historiji, pragmatičkoj, kritičkoj, univerzalnoj, specijalnoj, generalnoj, sociološkoj, psihologiji historije i sistemu historije.[172]

Drugi dio djela posvećen je primjenama zaključaka, stavova i konstatacija iz prvog dijela. Razmatra pitanja historije filozofije u odnosu na filozofiju historije i njezin mogući doprinos historiji. Isto tako i o mogućem doprinosu historije filozofiji historije. Razmatrajući još neka pitanja historije znanosti, kao i filozofskog odnosa prema umjetnosti, završetak djela je posvetio analizi Toynbeejevih shvaćanja o historiji. Uz razne probleme koji su vezani s Toynbeejevim koncepcijama, što smo imali prilike vidjeti u poglavlju o Toynbeejevoj filozofiji historije, Callot se posebno zadržao na razmatranju njegova odnosa prema religiji, što je u Toynbeeja bio jedan reziduum mitološke tradicije koji se do kraja nije mogao riješiti. U vezi s tim pitanjima o suštini civilizacija, osnovi njihova razvoja kao i cilja i smisla, Callot postavlja pitanje je li Toynbeejevo djelo teološko-historijsko. U zaključku smatra da se u njega ne radi o takvoj simplicističkoj teoriji kao što je slučaj u Augustina ili Bossueta, ali da njegova misao ipak tendira sličnim rješenjima.

---

170 J. Callot, *ibid.*, str. 76.

171 J. Callot, *ibid.*, str. 95.

172 Vidi J. Callot, *ibid.*, str. 123-152.

Međutim, i sam Callot je skeptičan da filozofija i filozofija historije mogu zasad riješiti sva ta posljednja, metafizička pitanja i da se zato neki utječu još uvijek tim tradicionalnim, supranaturalnim rješenjima. Zato piše da "nije isključeno da, dovedena da postavi ta posljednja pitanja, filozofija historije se pokazuje još i danas nemoćnom da ih riješi, i da traži svoja rješenja u područjima religiozne vjere. Čini se da je ipak nešto takvo i kod Toynbeeja."[173] Prema tome, Toynbee nije "teolog koji interpretira historiju (kao Bossuet), nego moderni historičar koji završava u teologiji..."[174]

Toynbee je ipak govorio o jednoj teologiji historije. Ali u tom slučaju riječ je o ne-transcendentnoj teologiji, o "jednoj vrsti prirodne teologije gdje religiozni fenomen ostaje ljudski fenomen. Ako taj fenomen implicira vjerovanje u neko saobraćanje između čovjeka i Boga, on ništa ne dokazuje s obzirom na egzistenciju Boga i njegova efektivnog djelovanja na historiju."[175] Citirajući Grubelliera da je neuspjeh Toynbeeja u tome što je u biti ipak htio ostati historičar i ništa više, Callot zaključuje da bi se "neuspjeh sastojao u tome što nije dosegao istinsku teologiju historije, u smislu u kojemu čovjek nestaje pred Bogom."[176]

U zaključku Callot ipak smatra da se ne smije zapostaviti ta teološka komponenta u Toynbeejevoj koncepciji historije.

Bez obzira na slaganja ili neslaganja s određenim Callotovim razmišljanjima, stavovima i ocjenama smatram da je to djelo veoma korisno, prvenstveno za historičare koji uglavnom zapostavljaju teorijska razmišljanja o historiji. Djelo je kompleksno i samo pokazuje koliko su interdisciplinarna razmišljanja i rasprave važni za razvoj društvenih nauka, a pogotovo ako su tu uključene općeteorijske discipline kao što su filozofija i filozofija historije.

Historičar *René Sedillot* objavio je 1965. godine djelo *L'Histoire n'a pas de sens* u kojemu pokušava, na mnogim historijskim primjerima i dosta jednostavnim jezikom, odgovoriti na mnoga pitanja iz djelokruga historije i filozofije historije.

Odmah na početku dijeli teoretičare na tri grupe s obzirom na shvaćanje procesa historije. Prvi, pesimisti, smatraju da je zlatno doba iza nas, a kraj će biti tragičan. Drugi, optimisti, smatraju da su počeci ljudskog roda tamni, ali zaključuju s vječnim progresom, te je zlatno doba pred nama. I treći, skromniji od prvih dviju grupa, smatraju da historija ima smisla, ali koji izmiče ljudskoj volji.

173 J. Callot, *ibid.*, str. 366.
174 J. Callot, *ibid.*, str. 378.
175 J. Callot, *ibid.*, str. 369.
176 J. Callot, *ibid.*, str. 370.

Daljnje stranice posvećuje kritičkom, a donekle i skeptičkom, razmatranju ovih stajališta, te je na temelju mnogih historijskih primjera zaključio: "Ne zaključujmo već da historija nema smisla. Priznajmo da taj smisao nije ni manifestan ni permanentan. Priznajmo da nas mnogo osjećaja potiče istodobno i naizmjence. Vjetar puše na izvjestan način ovim pravcem, i na drugi način drugim; on je jučer puhao u jednom smjeru, danas on puše u drugom smjeru. Što smo više informirani, imamo razlog vjerovati da veliki vjetar historije okreće vjetrokaz."[177]

Raspravljajući o problemu progresa i postavljajući pitanje postoji li progres, Sédillot osvjetljava različite strane historijskog postojanja čovjeka i njegove djelatnosti. Pri tome posebno upućuje, među ostalim, na opasnosti koje prijete čovječanstvu u vezi s nekim oblicima progresa (npr. s napredovanjem zdravstvene politike u nerazvijenim krajevima) koji mogu dovesti do velikog povećanja populacije ali i do opadanja kvalitete života i umnožavanja bijede.

To se može spriječiti primjerenom demografskom politikom ali uz jedan uvjet: "Važno je da prestanu obožavati boga progresa, da ne vide više slijepo u njemu djelitelja svega blaga, da nauče razlikovati štete koje može uzrokovati, da postanu svjesni prijetnja koje, njegovom krivnjom, pritišću ljudski rod."[178]

U vezi s problemom da li historija samo napreduje ili je i reverzibilna, tj. da poznaje vraćanja na staro, Sédillot zaključuje, posebno u vezi s prevladavanjem nekadašnje tribalne i državne rascjepkanosti, stvaranjem svjetskoga ekonomskog poretka, da ni s obzirom na ove slučajeve, "čovječanstvo ne napreduje jedinstvenim smjerom. I ovdje je historija reverzibilna."[179]

Nazadovanja u historiji i vraćanja na prevladane situacije u historiji su isto tako prisutna kao i napredovanja. Isto tako univerzalno razumijevanje i sporazumijevanje samo je hipoteza, a izvjesna su neslaganja i regrupiranja. Jednako tako u vezi s konstantnošću u historiji Sédillot zaključuje da postoji izvjesna psihološka konstantnost u ljudskom ponašanju (praznovjerja, predrasude) i razne druge gluposti u kojima Pierre Gaxotte nalazi zadovoljstvo da ih vidi kao jednog od pokretača historije. Sve ove konstante "svjedoče o nepromjenjivosti čovjeka. One osvjetljavaju i objašnjavaju izvjesne zaokrete historije. One joj ne daju smisao."[180]

177 René Sédillot, *L'Histoire n'a pas de sens*, Pariz, 1965., str. 45.

178 R. Sédillot, *ibid.*, str. 71.

179 R. Sédillot, *ibid.*, str. 87.

180 R. Sédillot, *ibid.*, str. 112.

U vezi s problematikom slučaja u historiji, i onima koji slučaj odbacuju, Sédillot piše da oni koji eliminiraju slučaj u historiji ne vide da time odbacuju mogućnost promjene sudbine naroda. Historija nije podvrgnuta neumitnim zakonima niti je prepuštena na milost i nemilost nekom geniju ili monstrumu. Istina je da ekonomske činjenice imaju svoje mjesto u historiji i da mogu objasniti mnoge političke fenomene. Istina je da je uloga naroda jednako tako važna kao i uloga kraljeva i da je život najsiromašnijih jednako tako dostojan interesa kao onih velikih itd. "Ali kolektivitet ne smije zanemariti individuum, ekonomija ne smije izbrisati politiku; anonimni vojnik koji se bori i umire ne poništava generala koji odlučuje, ni diplomata koji donosi odluke; gomila ne isključuje čovjeka, a posebno ne iznimnog čovjeka."[181]

Na prigovor da bi priznavanje slučaja učinilo suvišnim napor za predviđanjem, Sédillot odgovara da je upravo kod fatalizma slučaj da ne može biti nikakvog predviđanja, jer je sve unaprijed odlučeno mimo čovjeka. Priznavajući slučaj u historiji ne znači isključiti ulogu ljudskih i prirodnih snaga. "Konstatirati prisutnost slučaja u historiji ne znači konstatirati fatalnost: to je upravo suprotno. Slučaj poništava fatalnost."[182]

Jednako tako s obzirom na shvaćanja da u historiji postoje ubrzanja kao i usporavanja procesa, Sédillot potvrđuje taj stav i pokazuje različite momente u historiji koji traju duže ili se brže mijenjaju. Niti konj ne galopira stalno: tako bi izgubio dah i noge. "Historija nema kontinuirana i neograničena ubrzanja: vidjeli bismo da bi se uništila."[183]

Zaključak svojim razmatranjima Sédillot je započeo konstatacijom da "historija nema smisla, osim u lokalnom i provizornom slučaju. Historija se ne ubrzava permanentno, osim u našim kratkovidnim očima.

Ništa nije zapisano unaprijed, ali ništa unaprijed nije isključeno. Sve je moguće.

Historija se ne može staviti u profetske mudre izreke, ni za prošlost ni za budućnost; pogotovo ne u matematičke formule. Ona ne pripada ni Nostradamusu, ni Karlu Marxu, ni algebristima. Ona nastaje po čovjeku, na isti način kao bilo koji ljudski život, podvrgnuta ujedno tablicama smrtnosti i nesretnom slučaju na uličnom uglu.

Čovjek stvara historiju, ali je također podnosi. Čovjek, to znači vlade, narodi, heroji, monstrumi, geniji, mediokriteti. To još znači proizvođači, posrednici, potrošači. Bića koja ubijaju i dadu se ubiti, koja zapovijedaju i koja slušaju – ili koja se ne pokoravaju.

---

181 R. Sédillot, *ibid.*, str. 137.

182 R. Sédillot, *ibid.*, str. 141.

183 R. Sédillot, *ibid.*, str. 168.

Historija je red i nered, plan i kapric, razum i slučaj, progres i nazadovanje."[184] Poznavati historiju znači priznati da ona nema smisla, zaključio je na završetku Sédillot.

Neće biti naodmet da citiram i Sédillotovu metaforu na kraju djela: "Na zelenom brijegu gdje mlin širi svoja krila, vjetar se upravo promijenio. Već dva tjedna puhao je iz šume. Ove večeri, odjednom je počeo puhati s kraja šume.

Zašto? Vjetar se sigurno pokorava vrlo rigoroznim zakonima fizike; ali mlinar nije u tome otkrivao misteriju. On samo konstatira.

– Ženo, reče, ti si prebrzo govorila kad si tvrdila da vjetar uvijek dolazi od šume. Pogledaj.

Škripeći, stari se mlin okretao oko svoje osi. Novim puhanjem, velika platnena krila okrenula su se prema novom smjeru."[185]

Sédillotovo djelo je zanimljiv pokušaj historičara da bez velikih apstrakcija, ali na velikom historijskom materijalu, pokaže kako se historiji ne smije prilaziti niti s nekim preduvjerenjima, niti dogmatskim stavovima. Jednostranost je česta pojava u pokušajima razumijevanja historije, a dijalektička mnogovrsnost i razotkrivanje složenosti historijskog procesa mnogo rjeđa. Shvaćajući da je historija djelo čovjeka, što je danas već conditio sine qua non razumijevanja toga realnog bivstva, koje stvaramo i u njemu živimo, Sédillot nije zapadao ni u historijske metafizike ni u pretpostavke da se ona zbiva prema nekim nadhistorijskim zakonima i silama. Njegova kritičnost je prilog realnom sagledavanju čovjekova djela kojemu smisao može zato i dati samo čovjek.

Među pripadnicima francuske historijske škole ističe se *Charles Morazé* (1913.–) pisac nekoliko historijskih djela, direktor šeste sekcije u École pratique des Hautes Études, koja je usmjerena na ekonomske i socijalne znanosti. Sudjelovao je također u velikoj sintezi razvoja kulture i civilizacije u organizaciji UNESCO-a.

Morazé je s pravom smatrao da se ne može ostati samo na parcijalnim istraživanjima nego da su neophodne teorijske i historijske sinteze koje će pokazati povezanost i uzajamnost čovjekova stvaralaštva. To je, po mojemu mišljenju i jedan od zadataka filozofije historije, iako su danas nove discipline (etnologija, filozofija i sociologija kulture, filozofska i socijalna antropologija itd.) neophodne dopune tim opravdanim filozofskim nastojanjima, a i ambicijama. Treba li filozofija historije ugraditi sve bitne probleme i bitne spoznaje navedenih znanosti u svoj sadržaj kao predmete filozofskohistorijskih preokupacija i treba li se

184 R. Sédillot, *ibid.*, str. 181.

185 R. Sédillot, *ibid.*, str. 184.

npr. filozofija kulture smatrati nečim posebnijim od filozofije historije, pitanje je koje još nije dobilo odgovora. Jer kultura je onaj dio ljudskog stvaralaštva koja prožima i prati razvoj čovjeka od njegovih najprimitivnijih početaka, pa bi bilo logično da bude predmet filozofskohistorijskih analiza i razmišljanja. Kultura prožima cjelokupno historijsko bivstvovanje i upućuje na jednu od bitnih značajki čovjekova bivstva.

Morazé je posvetio tim pitanjima nekoliko eseja o historiji i kulturi (*Trois essais sur l'histoire et culture*, 1948.), kao i mnogo kompleksnije djelo *La Logique de l'Histoire* (1967.). Ti eseji su u najvećoj mjeri razmišljanja o historiji kao znanosti što je u to vrijeme bilo u žiži interesa europskih i američkih historičara i nekih filozofa, što je dobilo osobiti poticaj s jedne strane od "analitičke filozofije historije", a s druge od veoma utjecajne grupe francuskih historičara oko *Annalesa*, što smo imali prilike već vidjeti. Politička historija, tzv. događajna i narativna postala je slavna prošlost. Ne nešto što se treba potpuno odbaciti, jer je i politika važna čovjekova djelatnost, pa je i historija politike, države i njezinih protagonista uvijek i sastavni dio obuhvatne i temeljnije historije kao znanosti.

Historija je za Morazéa "znanost o čovjeku" i zato ona "istražuje u vremenu i prostoru promjene koje su razlikovale – i koje nastavljaju razlikovati jedne od drugih razne grupe čovječanstva. I kao što je Čovjek živa cjelina – ona ne isključuje u svom istraživanju nijednu funkciju, nijednu manifestaciju te žive cjeline. U vremenu, u prostoru, ona istražuje sukcesivne i simultane transformacije. Radi li se o politici ili religiji, vojnoj aktivnosti ili ekonomskoj aktivnosti, o najskromnijoj tehnici ili o najrafiniranijoj umjetnosti – o najjednostavnijem folkloru ili najuzvišenijoj filozofiji."[186]

Morazé, kao i njegovi istomišljenici, smatra da historija stvara svoj objekt, ali ne jednom zauvijek. Isto tako je historija kći svojega vremena. Nema historije nego historičara koji, slijedeći potrebe svoje zemlje, svojega vremena i svojega stoljeća otkriva iz golemoga filma prošlosti ove ili one isječke. "Historičar kao i svaki učenjak – podrazumijevajući i matematičara – čovjek je svog vremena i svoga miljea. Od tog vremena, od tog miljea on se ne može osloboditi."[187]

S obzirom na rasprave o "historijskim činjenicama", Morazé piše da činjenica nije nešto apsolutno. Ali svaki "moment treba biti istraživan sa smislom o univerzalnom".[188] To je onaj smisao koji uvijek omogućuje kontrolu posebnoga pomoću generalnog.

186 Charles Morazé, *Trois essais sur l'histoire et culture*, Pariz, 1948., str. VI-VII.

187 C. Morazé, *ibid.*, str. VII-VIII.

188 C. Morazé, *ibid.*, str. 6.

Razmatrajući različite probleme nekih epoha kao i razne metode historijskog istraživanja, Morazé se slaže s Braudelom da se ne smije zanemariti geografija i njezin utjecaj na historijska zbivanja. Ta nova "geohistorija" (F. Braudel), za razliku od političke historije, koja je imala svoje vrijednosti i značenje, želi istraživati "sve ono što je ljudsko. Prva Historija je tehnika; druga je kultura."[189] I ona jedino može obuhvatiti sve ono što možemo znati o čovjeku. To ne znači da se prema prošlim historijskim naporima trebamo odnositi kao u prirodnim znanostima. Kemičar ne može ništa dobiti ili koristiti od nekadašnje alkemije. U humanističkim znanostima stvar je drukčija; one su vremenske i moraju akceptirati vrijeme kao uvjet njihove senzibilnosti. Treba dakle ispuniti zadaću koju imamo prema historiji i geografiji. I kad ju ispunimo, onda će "Historija biti sposobna da bude neophodni vodič svih naših istraživanja".[190]

Drugo djelo je veliki esej, pisan tradicionalno francuskim esejističkim stilom i teško ga je ukratko prikazati s obzirom na brojnost problema, asocijacija, pretpostavaka, analogija i uvida koje ono sadrži, pa ću se ograničiti na to da iznesem neke bitne misli i stavove na kojima je djelo sazdano. Na ovakvom prostoru nemoguće je slijediti autorove analize problema imaginarnog i stvari, antropologije i lingvistike, povijesnosti, stvaralaštva i događaja, pojedinih historijskih situacija, prethistorije i historije, emotivnog i racionalnog, historijskih determinacija i slučajnosti, logičkih i socijalnih struktura, tehnologije, prirode i rada, do mjesta čovjeka u suvremenom svijetu i pitanja humanizma.

Pojam na kojemu se zasniva cjelokupna njegova koncepcija historije jest pojam historičnosti (historicité). Ta teorija i funkcija historičnosti implicira postulat da su "strukture uma, jezika i društva tako bliske koliko je moguće živoj strukturi, koja ih smućuje uvodeći jednostavnije novine, ali tek u momentu kada je to što ih one nadomještaju postalo gotovo savršeno koherentno i u trenutku artikulacije kada njihova koherencija nestaje".[191]

Morazé, na tragu francuske historijske škole, ne shvaća historiju niti kao kruti determinizam, niti kao zbroj slučajnosti. Svaki je događaj jedno "neodređeno kretanje u olujama oceanskog trajanja realnog. Kada jedna velika sudbina poprima oblik, može biti posljedica slobode ili čiste slučajnosti; ali čim je poprimila oblik, nužnosti je obuzimlju, obuhvaćaju je u svoju mrežu, podvrgavaju je sistemu uzroka tako da na kraju sve izgleda kao da je bilo determinirano. Uzalud bi se htjelo pripisati slučajnosti opadanje u epohi Romula Augusta, a Victor Hugo

189 C. Morazé, *ibid.*, str. 45.

190 C. Morazé, *ibid.*, str. 57.

191 C. Morazé, *La Logique de l'Histoire*, Pariz, 1967., str. 22-23.

nimalo nije uvjerljiv kada Waterloo smatra slučajnim. U oba tako različita slučaja sve se odigrava sasvim izvan djelovanja careva."[192]

Pokazujući koliko je velika uloga imaginacije u hodu ljudskog, Morazé upozorava kako su velike matematičke, astronomske, fizikalne hipoteze operacionalne samo kao imaginarne. Tako je i umjetnik moment opće evolucije imaginarnog, on pripada cjelokupnom slikarstvu, svima onima koji su tome prethodili, razlikujući se od njih ali i ostajući jedan od njih. "Svako uspjelo djelo svjedoči o važnosti predodžaba jedne ljudske zajednice i specifične vokacije jedne grupe koja ga inspirira u krilu šireg društva koje ga prihvaća ili u njega nema povjerenja."[193] Zato su promašene sve spekulacije o slobodi koja ničim nije uvjetovana; kao da se živi izvan zemlje i društva. Čim se čovjek rodi, podvrgnut je fizičkom svijetu i predodređen genetikom. To znači biti određen jednom kulturom, miljeom i državom. On se razvija u različitim situacijama i okolnostima, kako prirodnim tako i društvenim, i mijenja ih samo koliko ih može mijenjati. Nitko ne može odabrati da se rodi u Ateni ili nomadskom logoru, kao kršćanin ili Židov, niti u Njemačkoj koju će opustošiti nacizam.

Čovjek je sigurno mnogo manje slobodan nego što izgleda po njegovu ponašanju. Ali njegove pretenzije da to bude imaju smisao. Smatrajući se odgovornim za sebe ali i da sudi drugima on utire put evoluciji i podržava je. Ali od časa kada je historija ovako lansirana, povratka nema. On se u potpunosti angažira u mijenjanju prirode i samoga društva, uvijek raspet između fizioloških i socijalnih determinacija.

Čovjek više ne pita proročišta i sibile, on mnogo manje ovisi o crkvenim tumačenjima, ali u buci tih velikih strojeva rada i kontrolnih tabli, priroda diktira svoje zakone. Oni koji su na vrhu tih istraživanja prvi su koji to slušaju i razumiju. "Ali nitko ne može u potpunosti izbjeći tom novom podčinjavanju. Tom snažnom mutacijom estetike su u propadanju. Senzibilitet predviđa tu golemu i tajnu infiltraciju stvari u srce čovječanstva. Veliki pjesnici pokušavaju da nas o tome obavijeste."[194]

Osjećaji i strasti su bipolarni, a ne jednosmjerni. I najveće kulture poznaju svoje slabosti, mijene i kontradikcije. Tu imamo modalitet historičnosti. Svaka strastvena struktura, individualna ili kolektivna, načinjena je od uzajamno kompenziranih neravnoteža. Kada je ta ravnoteža dovoljna, onda su individuumi, grupe ili narod relativno stabilna cjelina. "Ali sve može biti razoreno od onoga što čini događaj, i jedan novi sistem kontradikcija se supstituira onome koji se raspao. Histo-

192 C. Morazé, *ibid.*, str. 103.

193 C. Morazé, *ibid.*, str. 141.

194 C. Morazé, *ibid.*, str. 259.

ričnost je jedna igra aktivnih disimetrija čije pretjeranosti su sama historija, koja proizvodi novine i progres uništavajući prethodne tekovine. Historijsko produžuje tako biološko preko strasti i zahvaljujući invenciji."[195]

Historija promatrana kao evolucija proizvedena funkcijom historičnosti može se rezimirati u nekoliko modela prema razvoju inteligencije. Ona sadrži tri faze. Prva je najdulja i označuje razvoj hominida do homo sapiensa. Druga je također duža od treće i zbiva se od protohistorije do znanstvene revolucije koja će supstituirati tehnologiju tehnici. Morazé opisuje kratko sve te tri faze (str. 264-275), zadržavajući se posebno na slučaju Kine i Indije. Na kraju dodaje i četvrti veliki tip historijske evolucije, na raskršću triju kontinenata od Indije do Atlantika, s mnogim poganstvima i tri velika monoteizma. Uspoređujući ta područja antike (zapadna Azija, Grčka i sjeverna Afrika) na jednomu mjestu zaključuje da su samo kulture Babilona, Jonije i Europe vodile nastanku moderne znanosti. Ova znanstvena i tehnološka revolucija nastaje i razvija se bogaćenjem građanstva i stvaranjem dovoljne kritične mase individuuma koji su se mogli posvetiti tom zadatku. Kada je ta dovoljno velika grupa dovela historičnost do točke primjerene njezinu razvoju, "određena učena Europa postajući transparentna samoj sebi razdire veo koji se postavio između fiziologije mozga i realne sistematike".[196]

Naznačujući glavne linije razvoja postrenesansne Europe – liberalizam, kolonijalizam, demokracija, razvoj znanosti, socijalizam itd. – završava djelo s mislima i pretpostavkama da je moguć, nakon tolikih tereta koji su tištali toliko stoljeća historiju, završetak koji vodi prema nekom humanitarnomu moralu, model koji je intelektualno transformirana emocionalna ravnoteža divljaka prvih tisućljeća prethistorije. "Ovaj cilj međutim neće biti dostignut dok god ne budu ispravljene flagrantne nepravde u historiji i korigirane posljednje i teže neuravnoteženosti koje danas toliko suprotstavljaju bogate narode i narode žrtve. Počinjemo živjeti časove te nužne kompenzacije, tu posljednju opasnost i tu veliku nadu."[197]

Moraźeovo djelo, zasnovano na modernim i realnim, dijalektičkim principima sagledavanja i objašnjavanja historije, u svojoj esejističkoj maniri nije dalo neke nove važne spoznaje, ali je upozorilo na mnoga pitanja koja bi morala biti predmet historije i filozofskokulturnih analiza i opservacija, kao i na složenost, isprepletenost historijskog tkiva koje se često svodi na jednostavne i osiromašene teze i interpretacije.

---

195 C. Morazé, *ibid.*, str. 205.

196 C. Morazé, *ibid.*, str. 287.

197 C. Morazé, *ibid.*, str. 320.

Ne želim izostaviti iz ovoga općeg pregleda filozofskohistorijske misli jednog mislioca koji nije filozof historije, ali je svojim ingenioznim djelima i svestranošću uputio na mnoge strane ljudskog i historijskog koji su i za naš predmet veoma važni i inspirativni. Riječ je o *Michelu Foucaultu* (1926.–1984.), jednom od najoriginalnijih predstavnika francuske i europske humanističke znanosti. Rođen je u Poitiersu, a umro u Parizu, studirao je filozofiju i psihologiju (posebno psihopatologiju – kojoj i posvećuje dobar dio svojega opusa), te 1968., nakon objavljivanja poznatog djela o *Povijesti ludila u klasično doba* (1961.), *Rođenja klinike* (1963.) i *Riječi i stvari* (1966.) postaje profesor na sveučilištu u Nanterru, 1970. već je izabran u Collège de France. Nakon toga je objavio još nekoliko djela (*Nadzor i kazna* (1975.), *Volja za znanjem* (1976.), *Mikrofizika moći* (1977.) i tri sveska *Povijesti seksualnosti* koju nije dovršio.

U središtu Foucaultova teorijskog i kulturnohistorijskog interesa prvenstveno je čovjek kao biološko biće i historijsko biće, u složenim odnosima života, znanja i moći koje niti jedna znanost sama ne može iscrpiti. Zato su i njegova djela veoma kompleksna, pa tako jedno od njegovih najoriginalnijih djela *Riječi i stvari* jest složeni sklop historijskih, filozofskih, lingvističkih, psiholoških, socioloških i filozofskokulturnih razmatranja.

Kako niti jedno njegovo djelo nije filozofskohistorijsko, ne preostaje mi drugo nego da istaknem neke njegove misli i stavove koji i za našu problematiku imaju određenu relevanciju.

Ponajprije ne treba zanemariti činjenicu da Foucaultov misaoni razvoj pada u razdoblje nakon Drugoga svjetskog rata, i to u razdoblje kad uz tradicionalnu francusku filozofiju i marksizam nastaje i struja nazvana *strukturalizam*. Među dominantne ličnosti koje su i djelovale na Foucaultov razvitak treba spomenuti Sartrea, Lefebvrea, Lévi-Straussa i Althussera, koji je bio i njegov profesor na École Normale Supérieure i koji je, kao marksist, bio i jedna od vodećih ličnosti strukturalizma.

Šezdesete godine u Francuskoj bile su dakle u znaku diskusije i polemike oko strukturalizma, koji je gotovo postao moda. Značenje koncepta strukture za razumijevanje jedne cjeline, društvene ili nedruštvene, bilo je već odavno uočeno, te se i u Marxa i u mnogih drugih mislilaca može zapaziti nastojanje da se procesi protumače odnosom dinamičkih i strukturalnih faktora. Prevalencija strukturalnog nad dinamičkim, sinkroničnog nad dijakroničnim, dobiva posebno značenje u modernim lingvističkim istraživanjima F. de Saussurea, R. Jakobsona i strukturalističke škole koja je pod njihovim utjecajem. Oživljavanje strukturalističke metode u Francuskoj zbiva se ponajprije na

području etnoloških istraživanja gdje je C. Lévi-Strauss svojim izvanrednim djelima, a i pod Marxovim utjecajem, umnogome pridonio rasvjetljavanju problema odnosa u primitivnim zajednicama. Na psihološkom i filozofskom području pokušali su J. Lacan i Foucault primijeniti strukturalističku metodu te su time pridonijeli intenziviranju diskusije i u marksističkim redovima.[198]

Njihovoj težnji da strukturi podvrgnu sve, da čovjeka potpuno protumače iz određene strukture, pri čemu se ličnost kao bitni i aktivni element društvenog procesa potpuno gubi, kao i nastojanju da se odbace sve preokupacije u vezi s humanizmom kao ideološkim fenomenom – suprotstavili su se mnogi marksisti.[199]

Diskusija je postala vehementnija kad je marksist *Louis Althusser* (1918.–1990.) sa svojim istomišljenicima započeo publiciranje rasprava o Marxu i marksizmu, rasprava koje su u velikoj mjeri bile pod utjecajem strukturalističkih koncepcija.[200] Althusserove koncepcije su svakako zanimljiv fenomen za francuski i talijanski marksizam, gdje je recepcija Althusserovih shvaćanja bila u nekim krugovima brzo provedena. On samo pokazuje da je u teorijskom pogledu još uvijek vladala prilična nejasnoća o izvorima, karakteru i smislu Marxovih teorijskih i filozofskih intencija. Osobito njegova teza o *coupure épistémologique* (epistemološki rez, prijelom) koji se, po njemu dogodio u 1845. godini u Marxovu razvoju, trebala je pokazati da je Marxova faza razvoja do tog doba bila ideološka, a od tog momenta znanstvena. Ili njegovi stavovi da Marx nije bio bitno pod utjecajem Hegela nego mnogo više pod utjecajem Kanta i Fichtea, što je vodilo do neshvaćanja Marxove dijalektičke

---

198 Osim opsežnoga djela o strukturi rodbinskih odnosa, C. Lévi-Strauss je svoje poglede na probleme strukturalističke metode ili svoje rezultate istraživanja iznio u djelima *Anthropologie structurale*, Pariz, 1958.; *Tristes tropiques*, Pariz, 1955. i *La Pensée sauvage*, Pariz, 1962. J. Lacan u djelu *Ecrit*, Pariz, 1966. M. Foucault je doživio najveći uspjeh s djelom *Les mots et les choses*, Pariz, 1966., koje spada, po mojemu mišljenju, među najvažnija djela francuske humanističke znanosti. S obzirom na strukturalizam Foucault je bio pod njegovim utjecajem, ali nije bio strukturalist.

199 Vidi intervju J. P. Sartrea u *L'Arc* br. 30/1966., članke H. Lefebvrea, C. Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme u *L'homme et la société* 1-2/1966., kao i članak Sur une interprétation du marxisme (*ibid.*, br. 4/1967.); nadalje L. Goldmann, Structuralisme, Marxisme, Existentialisme, *ibid.*, br. 2/1966. Isto tako opsežnije rasprave L. Sebaga, *Marxisme et Structuralisme*, Pariz, 1964. i G. Schiwyja, *Der französische Structuralismus*, Reinbeck kod Hamburga, 1969. Poseban broj posvetio je strukturalizmu i marksizmu časopis *La Pensée*, listopad 1967., s mnogim prilozima francuskih marksista.

200 Svoje članke od 1960. do 1965. izdao je poslije u knjizi *Pour Marx*, Pariz, 1966., a sa svojim suradnicima *Lire le Capital*, sv. I, Pariz, 1965. (članci L. Althussera, J. Ranciera i P. Machereya) i *Lire le Capital*, sv. II, Pariz, 1965. (L. Althusser, E. Balibar i R. Establet).

i kritičke misli kao što je bio slučaj u razdoblju Druge internacionale i u staljinizmu.[201]

Althusserovo oštro odvajanje ideologije od znanosti, kao i nastojanje da filozofsku misao utemelji znanstveno, odbacujući iz takvog koncepta sve one pojmove koji, po njegovu mišljenju, i u marksizmu imaju ideološki karakter, pokazuje samo veoma veliku bliskost s onim dogmatskim koncepcijama koje je moderni i stvaralački marksizam nastojao prevladati. Svaka intencija da se filozofsko mišljenje učini "znanstvenim" samo sužava područje filozofske misaone aktivnosti i zamjenjuje dva različita načina prilaženja problemima svijeta i života, što je tipično za scijentizam i pozitivizam.

Zato su i kategorije negacije i alijenacije za Althussera isto tako ideološki pojmovi kao i za nekoga modernog pozitivista, pa čak i brani Staljinov koncept marksističke filozofije u kojemu bitan marksistički kritički pojam negacije, a time i negacije negacije, ne fungira, i to ne zbog teorijskih nego sasvim pragmatičkih razloga.[202]

Za Althussera je isto tako pojam "socijalistički humanizam" frapantna teorijska inadekvatnost, jer je za njega pojam socijalizam znanstveni pojam, a pojam humanizam ideološki, pa prema tome ne pruža sredstvo za spoznaju historijskog realiteta. Ovakve distinkcije znače zapravo stavljanje problema izvan historijskoga konteksta. Apstraktna analiza, formalistička – koja je karakteristična za navedena Althusserova razmišljanja – ne pridonosi ovoj problematici ništa bitnog. Jer, unutar historijskog konteksta pojam socijalizam je uza svu svoju "znanstvenost" bio opterećen apologetsko-ideološkim karakterom, kao što je pojam humanizam, opet u određenomu historijskom kontekstu, kao npr. u kritici staljinizma, imao mnogo važniju spoznaju vrijednosti i historijske reperkusije od bilo kojega "znanstvenog" pojma, jer ima konkretnohistorijsku filozofsku dimenziju i domet.

Zato je bilo sasvim opravdano kad su mnogi marksistički teoretičari kritički reagirali na Althusserove teorijske izvode da je marksizam u biti teorijski antihumanizam, ili a-humanizam i a-historizam, smatra-

201 Vidi L. Althusser, *Pour Marx*, str. 26-27. U vezi s odnosom Hegel-Marx piše da osim Marxove posljednje ideološke faze iz 1844., "mladi Marx nije *nikada bio hegelovac*, nego u početku kantovac-fihteovac, zatim fojerbahovac. Teza, obično raširena o hegelovstvu mladoga Marxa, općenito je dakle mit" (*ibid.*, str. 27). Neka istraživanja o tomu iznijeli smo u prvoj knjizi ovoga djela, odjeljak o Marxu i Engelsu.

202 "*Negativitet i alijenacija* su dakle *ideološki* pojmovi koji za marksizam ne mogu značiti drugo *nego* njihov vlastiti *ideološki* sadržaj" (L. Althusser, *Pour Marx*, str. 221). Odbacivanje "negacije negacije" od Staljina znači za Althussera realno teorijsko distingviranje od strane autora (*ibid.*, str. 205).

jući da se do određenih spoznaja čovjeka može doći samo pod pretpostavkom da se uništi filozofski (teorijski) mit o čovjeku.[203]

Strukturalizam je bio pozitivno nastojanje da se ne zapostave društvene strukture koje su bitno određivale ili određuju karakter društvenog sistema i koje su, kako je Braudel govorio, ono što ima la longue durée. Ali zapostavljanje uloge pojedinca, kruto zadržavanje na strukturama i gubljenje iz vida dinamičkog karaktera historijskog kretanja, a da ne govorim o spomenutim interpretacijama Marxa, moralo je izazvati oštre polemike i suprotstavljanja.

Foucault se razvijao upravo u to doba žestokih polemika, a sam Althusser mu je bio, kako rekoh, i profesor. Marxov utjecaj i na Foucaulta sigurno potječe odatle, ali i iz cjelokupne situacije i kontroverza u vezi s marksizmom, a važan je bio i utjecaj strukturalizma, iako Foucault nije nikad podlegao tadašnjoj "teorijskoj modi". U jednomu svojem intervjuu koji je objavljen pod naslovom *Mikrofizika moći* (1977.) na talijanskom jeziku, Foucault je rekao:

"Ako se prihvati da je strukturalizam bio najsistematičniji napor da se pojam događanja eliminira ne samo iz etnologije nego i iz čitavog niza drugih znanosti, a u krajnjem slučaju i iz same povijesti, ne vidim tko bi mogao biti veći antistrukturalist od mene. Ali važno je to da se ne učini s događajem ono što se učinilo sa strukturom. Ne radi se o tome da se sve svede na stanovitu razinu, koja bi bila razina događaja, nego o tome da se dobro ima na umu da postoji čitav jedan raspored na pojedine razine različitih tipova događaja, koje nemaju niti isti domašaj, niti istu kronološku obuhvatnost, niti istu sposobnost proizvođenja učinaka.

Problem je istodobno to da se razlikuju događaji, da se diferenciraju cjeline odnosa i razine kojima pripadaju, da se nanovo sastave niti koje ih vežu i omogućuju da se oni rađaju jedni iz drugih. Otud odbijanje analiza koje se odnose na simboličko polje ili na područje značenjskih struktura i pribjegavanje analizama koje bi se provodile u terminima genealogije, odnosa snaga, strateških razvoja, taktikâ. Ja mislim da ono čemu se treba obratiti nije veliki model jezika i znakova, nego model rata i bitke. Povijesnost koja nas vuče i koja nas određuje je ratnička; nije u poretku jezika. Odnos moći, ne odnos smisla. Povijest nema 'smisao'; to ne znači da je apsurdna ili nekoherentna. Ona je naprotiv

203 Vidi L. Althusser, *ibid.*, str. 236. i *Lire le Capital, sv.* II, str. 73. U ovom posljednjem djelu teorijski su zanimljivije napomene o problemu hijerarhije struktura, problemu specifičnosti vremena pojedinih struktura i njihove determinacije, što je u teoriji još posve nedovoljno razrađeno. Althusserove analize o tome zaslužuju pažnju (vidi str. 46-47, 53, 164-165). Mislim da su te analize i stavovi mogli utjecati i na Foucaultova razmišljanja.

shvatljiva i mora se moći analizirati sve do najsitnijeg detalja: ali prema shvatljivosti bitaka, strategija i taktika."[204]

Jedna od glavnih tema koja je zaokupljala Foucaulta je odnos *znanja* i *moći* koji se proteže i prožima gotovo sve sfere društvenog života. Od političke, socijalne, ekonomske, seksualne, obiteljske itd. Zadržat ću se ukratko na njegovu razmatranju prava na smrt i moć nad životom, a to prati cijelu historiju, te je kao takvo i jedno od važnih filozofsko-historijskih pitanja. Foucault pokazuje kako je jedna od "karakterističnih povlastica suverene moći dugo bilo pravo na život i smrt. Ono je nedvojbeno formalno izvedeno iz starog *patria potestas* koje je ocu rimske obitelji davalo pravo da 'raspolaže' životom svoje djece i životom robova; on im ga je 'davao', on im ga je mogao uskratiti. Pravo na život i smrt, kako se iskazuje kod klasičnih teoretičara, već je po obliku znatno ublaženo. Od vladara do njegovih podanika, nitko više ne zamišlja da se to pravo provodi apsolutno i bezuvjetno, već samo u slučajevima kad je samo postojanje vladara izloženo pogibelji: neka vrsta prava na pogovor."[205] Ako vanjski neprijatelji pokušaju srušiti ili ospore prava vladara on može s pravom tražiti od svojih podanika da sudjeluju u obrani države te mu je dopušteno da izloži pogibelji njihov život. U tom slučaju on ipak nad njima provodi posredno pravo na život i smrt. A u slučaju da se netko od njih digne protiv njega, on je nad njegovim životom sve do najnovijeg vremena imao moć smrti.

Zapad je, međutim, od klasičnog doba doživio duboku preobrazbu tih mehanizama moći. Pravo na smrt pomalo se transformira u zahtjeve moći koja ravna životom te će se podrediti onome što ti zahtjevi iziskuju. Zastrašujuća moć nad smrću "sada se ispostavlja kao dopuna moći koja se pozitivno provodi nad životom, koja se upinje da njime upravlja, da mu diže cijenu, da ga umnožava, da ga posve određeno kontrolira i u cijelosti regulira. Ratovi se više ne vode u ime vladara kojeg treba braniti; oni se vode u ime opstanka sviju. Cijeli se narodi pokreću na međusobno ubijanje u ime potrebe da prežive. Pokolji su postali od životne važnosti. To što su toliki režimi mogli voditi toliko ratova, odvodeći u smrt toliko ljudi, kao da je svojevrsno upravljanje životom i opstankom, tijelom i rasom. A okretom koji dopušta da se zatvori krug, što je više tehnologija ratovanja skretala ratove prema sveopćem razaranju, to se više odluka o započinjanju i okončavanju ratova ravna prema golom opstanku."[206] Tako bi se moglo reći da je "staro pravo *dosuđi-*

204 Michel Foucault, *Znanje i moć*, Zagreb, 1994., str. 147.

205 M. Foucault, *ibid.*, str. 93.

206 M. Foucault, *ibid.*, str. 94-95. U daljnjem tekstu Foucault piše da je atomska situacija danas dosegla krajnju točku tog procesa kada je smrt i ubijanje jednoga stanovništva naličje moći da se drugom stanovništvu osigura opstanak.

vanja smrti ili *ostavljanja* na životu nadomjestila moć *dosuđivanja* života ili na smrt".[207]

Ta se moć nad životom od 18. stoljeća razvijala u dva oblika. Prvi se morao usredotočiti na tijelo kao stroj. Te procedure moći su discipliniranije radi povećanja sposobnosti, paralelni rast korisnosti i poslušnosti ljudskog tijela, što Foucault naziva anatomo-politikom ljudskog tijela. Drugi, oko sredine 18. stoljeća usredotočen je na tijelo-vrstu u vezi s rađanjem, zdravljem, trajanjem života itd. Sve se to provodi nizom intervencija i regulativnih kontrola te čini biopolitiku pučanstva. "Disciplina tijela i regulacija pučanstva tvore dva pola oko kojih se razvila organizacija moći nad životom. Uspostavljanje, tokom klasičnog doba, te velike tehnologije s dvostrukim licem – anatomskim i biološkim, individualizirajućim i uposebljujućim, okrenutim performansama tijela i zagledanim prema procesima života – karakterizira moć kojoj od sada možda više nije najvažnija funkcija da ubija, već da s kraja na kraj zahvati život."[208]

Nekadašnja moć nad smrću sada je zastrta i zamijenjena proračunatim upravljanjem životom. Razvijaju se razne tehnike i institucije (škole, radionice, vojarne itd.) da bi se postiglo podčinjavanje tijela i kontrola pučanstva. Tako se otvara era "bio-moći". Stvara se velika tehnologija moći, a "mehanizam seksualnosti bit će jedan od njih, i to jedan od najvažnijih".[209]

Bez te bio-moći nije moguće razumjeti ni razvoj kapitalizma, koji je bio moguć samo po cijenu kontroliranog "uvođenja tijela u aparat proizvodnje i prilagodbom fenomena pučanstva ekonomskim procesima"[210]. Buržoazija je samo dalje razvila metode koje su bile potrebne i sposobne da uvećaju snage, sposobnosti, život općenito, a da pritom ne otežaju njihovo podčinjavanje. "Usklađivanje gomilanja ljudi s gomilanjem kapitala i artikulacija rasta ljudskih skupina prema ekspanziji proizvodnih snaga i diferencijalnoj raspodjeli profita djelomično su omogućeni provođenjem bio-moći, s njezinim mnogovrsnim oblicima i postupcima. Zaposjedanje živog tijela, njegovo vrednovanje i distributivno upravljanje njegovim snagama bili su u tom trenutku neophodni."[211] Možemo reći da imamo fenomen koji je samo djelomično prije postojao, a to je ulazak života u povijest, ulazak fenomena svojstvenih životu u poredak znanja i moći – u područje političkih tehnika. Priti-

207 M. Foucault, *ibid.*, str. 95.

208 M. Foucault, *ibid.*, str. 96.

209 M. Foucault, *ibid.*, str. 97.

210 M. Foucault, *ibid.*, str. 97.

211 M. Foucault, *ibid.*, str. 98.

sak biološkog na povijest je oduvijek bio snažan (epidemija, glad itd.). Novim tehnikama, uvećanjem proizvodnje itd. omogućilo se izvjesno ublažavanje tih prijetnji, smrt prestaje izravno uznemirivati život. Postupci znanja i moći sve više uzimaju u obzir životne procese te ih nastoje kontrolirati i izmijeniti. "Zapadni čovjek malo pomalo uči što znači biti živa vrsta u živom svijetu, imati tijelo, uvjete postojanja, životne vjerojatnosti, individualno i kolektivno zdravlje, snage koje se mogu mijenjati i prostor u kojem se mogu optimalno raspodijeliti. Nedvojbeno se prvi put u povijesti biološko ogleda u političkom; činjenica života nije više nedostupni temeljac koji izbija tek s vremena na vrijeme, u slučaju smrti i njene kobi; ona djelomično prelazi u područje kontrole znanja i intervencije moći... Ako se pritisci koji dovode do međuprožimanja životnog kretanja i povijesnih procesa mogu nazvati 'bio-poviješću', tada bi izrazom 'bio-politika' valjalo označiti ono što život i njegove mehanizme uvodi u područje eksplicitnih računa, a moć-znanje uzima kao činitelja preobrazbe ljudskog života. To nipošto ne znači da je život posve integriran u tehnike koje njime vladaju i upravljaju, on im neprestano izmiče. Izvan zapadnog svijeta glad postoji u znatnijim razmjerima nego ikada; a biološki rizici kojima je vrsta izložena možda su veći, u svakom slučaju teži, nego prije nastanka mikrobiologije. No ono što bi se moglo nazvati 'pragom biološke modernosti' jednog društva događa se u trenutku kad vrsta kao ulog ulazi u vlastite političke strategije. Čovjek je tisućljećima ostao onim što je bio za Aristotela: životinja koja živi i koja je osim toga sposobna za političko bivstvovanje; moderni je čovjek takva životinja u politici kojoj je njezin život živog bića doveden u pitanje."[212]

Druga konzekvencija tog razvoja bio-moći jest sve jače djelovanje norme na štetu pravnog sistema zakona. Nema zakona, piše Foucault, koji nije naoružan, a njegovo je pravo oružje smrt. Zakon se uvijek poziva na mač. Ali kada moć preuzima brigu o životu, njoj će biti potrebni trajno regulativni i korektivni mehanizmi. Ne znači to da zakon nestaje, nego da je normalizatorsko društvo povijesna posljedica tehnologije moći usredotočene na život. "A snage koje se odupiru toj, u 19. stoljeću još novoj moći, oslanjaju se baš na ono što je ona zahvatila – to jest na život i čovjeka kao živo biće. Velike bitke koje od prošlog stoljeća dovode u pitanje opći sistem moći ne vode se u ime povratka starim pravima ili u funkciji stoljetnog sna o vremenskim ciklusima i zlatnom dobu. Više se ne očekuje car siromaha, ni kraljevstvo posljednjih dana, niti pak obnova prastarih pravica; ono što se zahtijeva i što se uzima kao cilj jest život, shvaćen kao temeljna potreba, konkretna čovjekova bit, ispunje-

212 M. Foucault, *ibid.*, str. 98-99.

nje njegovih mogućnosti, punina mogućeg. Nije važno je li riječ o utopiji ili ne; život kao politički predmet na neki je način pojmljen doslovno i okrenut protiv sistema koji ga je počeo kontrolirati. Stoga je život znatno više od prava postao ulogom političkih borbi, iako se potonje iskazuju kroz stavove prava."[213]

Na toj je osnovi moguće razumjeti značenje seksa kao političkog uloga, jer on služi kao matrica discipliniranja i kao načelo regulacije. Zato se u 19. stoljeću istražuje seksualnost do najsitnijih pojedinosti, u svim njezinim oblicima u životu društva. Ona postaje i temom političkih operacija i ekonomskih intervencija, kao npr. u demografskim pitanjima poticanja ili kočenja rađanja. U mehanizmu moći krv je ostala važni element. U dosadašnjim društvima staleške, klasne i kastinske rascijepljenosti, u kojima je vrijednost podrijetla u društvu gladi i nasilja tako izražena, krv tvori jednu od bitnih vrednota. Njezina cijena proizlazi iz njezine instrumentalnosti (moći proliti krv), njezina funkcioniranja u poretku znakova (biti iste krvi i sl.). "Društvo krvi – htjedoh reći 'krvnosti': ratnu čast i strah od gladi, trijumf smrti, suverena s mačem, krvnike i mučenja moć iskazuje *preko* krvi; ona je *stvarnost sa simboličkom funkcijom*."[214]

Moglo bi se reći da smo mi danas u društvu usmjerenom k "seksualnosti". "Ne želim reći da zamjena krvi seksom sama po sebi sažima preobrazbe koje označuju prag naše modernosti. Ne pokušavam izraziti dušu dviju civilizacija ili organizacijsko načelo dvaju kulturnih oblika; tražim razloge zbog kojih se seksualnost, daleko od toga da bude ugušena, u suvremenom društvu naprotiv stalno potiče. Nove procedure moći ustanovljene tokom klasičnog doba i upotrijebljene u 19. stoljeću dovele su do prelaska naših društava iz *simbolike krvi* u *analitiku seksualnosti*. Kao što vidimo, ako postoji nešto što je uz zakon, smrt, prijestup, simboliku i suverenitet, onda je to krv; seksualnost pak stoji uz normu, znanje, život, smisao, discipliniranje i regulaciju."[215]

Analitika seksualnosti i simbolika krvi potječu iz dvaju različitih režima moći te su se u razvoju prepletale kao i same moći. Obuzetost zakonom i krvlju gotovo je dva stoljeća zaokupljala upravljanje seksualnošću. Od druge polovine 19. stoljeća od tematike krvi se očekivalo da podupre tip političke moći koji se provodi preko mehanizma seksualnosti. To je bit rasizma u modernom, državnom, biologističkom obliku. Nastaje mitološka briga za zaštitu čistoće krvi i postizanje trijumfa rase. "Nacizam je nedvojbeno", pisao je veoma uvjerljivo i pronicljivo

213 M. Foucault, *ibid.*, str. 100.

214 M. Foucault, *ibid.*, str. 102.

215 M. Foucault, *ibid.*, str. 102.

Foucault, "bio najnaivnija i najpodlija kombinacija – jedno uzrokovano drugim – utvara o krvi i krajnosti disciplinirajuće moći. Uspostavljanje eugeničkog poretka društva, s njemu svojstvenim širenjem i jačanjem mikromoći, pod zaklonom neograničenog podržavljenja bilo je popraćeno oniričkim zanosom superiorne krvi; on je istodobno uključivao sustavan genocid nad drugima i opasnost da se izloži potpunom žrtvovanju. A povijest je htjela da hitlerovska politika seksa ostane gnušanja vrijedna praksa, dok se mit krvi izvrgnuo u najveći pokolj kojeg se ljudi za sada mogu sjetiti."[216]

Foucault, zaokupljen tom univerzalnom temom koja se provlači kroz cijelu historiju, u raznim svojim oblicima, intenzitetima, odnosima – temom znanja i moći, želio je pokazati mnogostranost, kompleksnost, nejednoznačnost i ujedno važnost ovih odnosa, bez kojih mi ne možemo mnogo što u historiji razumjeti. Zato je i bio protiv simplificiranja koje se svodi na tezu da je znanje vezano za moć i da je kao neka maska koja zastire bit moći. Foucault je jasno ukazao na ovaj problem u jednom intervjuu kada kaže: "Treba se vratiti problemu odnosa znanja i moći. Držim, naime, da sam u očima javnosti onaj tko je rekao da je znanje vezano za moć, da je ono samo tanahna maska prebačena preko struktura vladavine i da su ove uvijek bile tlačenje, zatvaranje itd. Što se prvog momenta tiče, odgovorit ću grohotnim smijehom. Da sam rekao, ili htio reći, da je znanje moć, ja bih to rekao; a kad bih to rekao, tada više ništa ne bih imao reći, jer ne vidim zašto bih toliko strastveno pokazivao njihove raznovrsne odnose da ih poistovjećujem. Nastojao sam upravo sagledati kako neki oblici moći koji su istog tipa, mogu dati priliku krajnje različitim znanjima, različitim kako po njihovu predmetu, tako i po strukturi."[217]

Ovo upućivanje na neke bitne stavove i razmišljanja M. Foucaulta, koji, bez obzira na to što su zasnovani na materijalu ovih posljednjih stoljeća, imaju i filozofskohistorijsku dimenziju, završit ću njegovim shvaćanjem uloge intelektualca danas, kada intelektualci (posebno u znanosti) postaju jedna od najmoćnijih poluga razvoja suvremene historije. U netom citiranom intervjuu, koji je bio objavljen pod naslovom *Briga za istinu*, na pitanje što bi trebalo danas htjeti i činiti, Foucault smatra da uloga intelektualca nije u tome da drugima govori što im je činiti. Toliko je bilo već, u ova dva posljednja stoljeća, raznih proročanstava, obećanja i programa formuliranih od intelektualaca, a malo toga se ostvarilo. "Posao se intelektualca ne sastoji u tome da oblikuje političku volju drugih; on se sastoji u tome da, pomoću analiza koje provodi

216 M. Foucault, *ibid.*, str. 103-104.

217 M. Foucault, *ibid.*, str. 170.

u svojim područjima, preispituje očiglednosti i postulate, uzdrmava navike, načine djelovanja i mišljenja, razbija uobičajene jednostranosti, prerađuje mjeru pravila i institucija, te na osnovi te reproblematizacije (gdje obavlja svoj specifični zanat intelektualca) sudjeluje u oblikovanju političke volje (gdje igra svoju ulogu građanina)."[218]

Odgovarajući na još neka pitanja u vezi s povremenom šutnjom intelektualaca, na odnos prema vlasti i obrnuto, na odbijanje elementarnih sindikalnih sloboda u nekoj socijalističkoj zemlji itd., Foucault je ovaj intervju završio konstatacijom da "ništa nije nestalnije od političkog poretka koji je ravnodušan spram istine, no ništa nije opasnije od političkog sistema koji pretendira na to da propiše istinu. Funkcija 'istinitog odgovora' ne smije imati oblik zakona, kao što bi bilo bezrazložno vjerovati da se ona posve opravdano zasniva na spontanim igrama komunikacije. Zadaća govorenja istine beskonačan je posao: poštivati njezinu kompleksnost jest obveza koje se ne može lišiti nijedna vlast. Osim da nametne ropsku šutnju."[219]

Cjelokupno ingeniozno djelo M. Foucaulta pokazuje samo kako su historija, društvo, pojedini njihovi segmenti još uvijek golemi rudnik u kojemu je iskopano samo nekoliko slojeva. Isto tako da snažne ličnosti ne mogu biti sabijene u Prokrustovu postelju pojedinih znanosti ili samo njezinih dijelova, nego moraju tu čovjekovu tvorevinu – beskrajno kompleksnu historiju – shvatiti i istraživati kao složeni kompleks ljudskog aktiviteta i stvaralaštva i kao takvog ga i pokušati razumjeti.

Poznati francuski historičar i član grupe oko časopisa *Annales, Pierre Chaunu* (r. 1923.), objavio je 1981. godine djelo *Histoire et Décadence*. Širina i kompleksnost historijskog pristupa, što je bila karakteristika predstavnika ove škole, vidna je i u ovom Chaunujevu djelu. On je još pokušao upotpuniti ova shvaćanja promjenom kvantitativnih metoda kojom se istraživalo i utvrđivalo mnoge činjenice koje su se prije zanemarivale (katastri, župne matice, broj stanovnika i njegove mijene, oporuke itd.). Chaunu je ovu novu metodu nazvao serijalna historija. "Serijalno označava bolje nego kvantitativno što je bila naša ambicija."[220]

Ovo Chaunujevo djelo također nije nikakva razrađena filozofija historije, nego sagledavanje problema dekadencije u historiji, što mu je omogućilo da o mnogim pitanjima iskaže svoje mišljenje. Nastojat ću iznijeti neke njegove bitne stavove i zapažanja.

---

218 M. Foucault, *ibid.*, str. 171.

219 M. Foucault, *ibid.*, str. 172.

220 Pierre Chaunu, *Histoire et Décadence,* Pariz, 1981., str. 10.

Ponajprije Chaunu, nakon istraživanja pojma dekadencije, konstatira da se taj pojam pojavljuje tek u 17. i 18. stoljeću, kada i termin "civilizacija". U Francuskoj i Engleskoj se u isto doba, polovinom 18. stoljeća pojavljuju pojmovi civilizacije, progresa i dekadencije. "Jednom riječi, pojam dekadencije je suvremen, on je nerazdvojiv od progresa. Nema progresa, strogo uzevši, bez rizika dekadencije."[221]

Ali, mi još ne znamo zapravo točno što je dekadencija i kako se prema tom fenomenu u konkretnoj historiji odnositi. Prvo što treba konstatirati jest da je "najveća novina 19. i 20. stoljeća, najveći preokret koji se zbio u poretku spoznaje – mi još nismo iz toga povukli konzekvencije – u toj čudnoj pretpostavci: svemir nam odsad izgleda kao jedan historijski proces, znanost, kozmologija... su postali, u pravom smislu, historija."[222] Nema više prirode i historije, nego historije prirode u koju se umeće ljudska historija. Citirajući Clauda Tresmontanta "da je svemir jedan historijski proces, genetski, evolutivni", Chaunu smatra da bi prije deset godina to bio skandal i da je jedino C. Tresmontant među filozofima povukao iz toga konzekvencije.[223]

Razumljivo je da pojmovi progresa i regresa, dekadencije impliciraju pojam vremena. Chaunu smatra da možemo govoriti o "vektorskom vremenu i cikličkom vremenu"[224] i dekadencija ima mjesto i u jednom i u drugom. "Trajanje je jedna stvar, vrijeme se stavlja u drugi plan. Vrijeme, to je predodžba trajanja, to je apstrakcija u polju trajanja, socijalizacija trajanja. Ili još bolje, vrijeme je podijeljeno trajanje, priopćeno trajanje, trajanje zahvaćeno po i u jeziku. Zato ako ima trajanja prije završenog čovjeka, prije čovjeka, bolne svijesti o sebi pod vidom smrti, ne može biti vremena, prije sintaktičkog jezika, prije svijesti o smrti, nema vremena bez metafizike ili bez religiozne svijesti o biću, što je sve jedno."[225] Dekadencija je dakle, kao pojam, nastao u modernom vremenu. Taj pojam je bio najviše upotrebljavan u krugovima artista i historičara. Prijelaz od helenizma u helenistiku, prijelaz iz gotike u cvjetnu gotiku, baroka u rokoko itd. "Dekadencija implicira neravnotežu, prijelom, disharmoniju i prekid između sredstava i cilja."[226]

Chaunu se ne zadržava samo na antici ili modernom vremenu. On stavlja razvoj čovjeka u kozmičke relacije, kada se prije dva ili tri mili-

221 P. Chaunu, *ibid.*, str. 14.

222 P. Chaunu, *ibid.*, str. 25.

223 Mogu samo primijetiti da je ovakav stav poznat još od Engelsa, a poslije u mnogih modernih filozofa realista.

224 P. Chaunu, *ibid.*, str. 27.

225 P. Chaunu, *ibid.*, str. 29.

226 P. Chaunu, *ibid.*, str. 120.

juna godina pojavilo biće koje djeluje svojim oruđima na prirodu, a oko razdoblja prije 50 000 godina počinje pokapati svoje mrtve – što je za Chaunuja krucijalna točka u misaonom razvoju homicida. Četrdeset ili pedeset tisuća godina što nas dijele od prvoga groba, tri milijuna godina što nas dijele od prvih oruđa samo su kap u kozmičkom vremenu. Za razliku od mnogih živih bića čovjek ima kratko trajanje. Mi još nismo dosegli neku ravnotežu, "historija čovjeka je serija eksplozija. Još je rano, u tim uvjetima, da se govori o dekadenciji."[227] Jer, do vremena prije nekoliko desetaka tisuća godina čovjek je rastao, lubanja mu se povećavala, stvarao je nova oruđa, a na koncu je razvoj svijesti doveo do pojave homo sapiensa. Prvi grobovi ukazuju da je čovjek već bio svjestan smrti i da ju je znao priopćiti. Ovo razdoblje paleolitika, sa svim ovim dostignućima, a posebno na području umjetnosti, kada su paleolitički artisti slikali prvu prethistorijsku "Sikstinsku kapelu" (špilja Lascaux), moralo je izgubiti nešto od svega toga između 12 000 i 8 000 godina, prijelazom na neolitik. "Prva objektivna dekadencija, kvantitativna i kvalitativna, bila je umjetnička dekadencija prve i tragične tranzicije, tranzicije od kasnog paleolitika u neolitik."[228] Ali, prijelaz od lovca-umjetnika na ratara-inženjera vrijedio je jednog potopa, zaključio je Chaunu.

Od tog vremena vidi Chaunu samo nekoliko pravih, stvarnih dekadencija, zapravo samo tri objektivne dekadencije: Rim, indijanska Amerika u doba konkviste i nekoliko momenata u razvoju Kine. Dekadencija Rima je referentna, a američka najbrutalnija. Razmatrajući te različite momente i oblike dekadencije Chaunu je zaključio da problem dekadencije obuhvaća i objekt i subjekt. "Dekadencija je ušla u historiju kao ključ eksplikacije, dekadencija je avantura drugog. Ona je dekadencija Rimljana, antičke civilizacije, dekadencija je struja koja uzrokuje dekompoziciju umjetnosti, običaja, carstava, dekadencija je ekvivalentna starosti, oronulosti, svemu onome što prethodi smrti. Ona je strepnja prema smrti. Dekadencija je sigurnost prošloga, hipoteka za budućnost, ona je i ono što se događa drugdje."[229] Razmatrajući sadašnjicu, krize kroz koje prolazimo, Chaunu smatra da tu nije riječ o dekadenciji. Jednom riječi "to nije dekadencija koja je pred nama, nego alternativa između novoga rasta i *kolapsa* života i kulture".[230]

Pojam dekadencije nužno pretpostavlja i svijest o vremenu, kao i samo objektivno vrijeme. Chaunu je smatrao da je najveća novina, kako

227 P. Chaunu, *ibid.*, str. 127.
228 P. Chaunu, *ibid.*, str. 149.
229 P. Chaunu, *ibid.*, str. 294.
230 P. Chaunu, *ibid.*, str. 321.

sam već naveo, najveći akvizit 19. i 20. stoljeća, najveći prijelom u spoznaji, u ovoj neobičnoj propoziciji: svemir nam se pokazuje od tada kao historijski proces, a znanost, kozmologija itd. postaju historija. "Nema više prirode i Historije, nego historije prirode u koju se umeće neprimjetljiva kap vremena, ali svijest cjeline, ljudska historija."[231]

Zato Chaunu posvećuje cijelo jedno poglavlje problemima shvaćanja vremena u Grka, u kršćanstvu i novijim stoljećima. Osnovna mu je teza da percepcija i ekspresija vremena u historiji proizlazi iz dvostrukog iskustva: egzistencijalno iskustvo, od vremena prvih grobova, a to je prije četrdeset do pedeset tisuća godina, dakle od jednoga životnog iskustva koje je dano od promatranja rađanja i smrti čovjeka koje upućuje na cirkularnost, na stalno vraćanje, pa je tako subjektivno vrijeme ujedno i objektivno.

Svoja razmatranja o vremenu, cirkularnom, cikličkom i vektorskom, linearnom, situirajući svijest o tome u raznim kulturama, posebno od grčke, preko kršćanske do danas, nadalje o problemu nastanka jezika i kulture, Chaunu zaključuje da je bitna pretpostavka nastanka i razvoja glavnih činilaca ljudske historije odnos i utjecaj broja ljudi i kulture. *"Prvi zakon je zakon korelacije broj-kultura."*[232] A prvi multiplikator kulture je jezik. Transmisija preko imitacije gesta, mimezisom, ima učinak gotovo jednak ništici. Kako se jezik konačno oblikovao s homo sapiensom, historija kulture jedva tada započinje.

Chaunu je posvetio ovom problemu nastanka čovjeka u razdoblju paleolitika mnoge stranice koje obiluju i važnim zapažanjima i stavovima. Ovdje se ne mogu zadržavati na svim tim analizama i opisima jer se neka samo posredno odnose i na problematiku filozofije historije. U gornjem paleolitiku, koji je za Chaunuja možda najvažnije razdoblje u našoj historiji, a to je prijelaz od prethistorije u prehistoriju, čovjek je "svjestan vremena, obdaren religioznim osjećajem i razvijenim umjetničkim smislom, hominid je balansirao, on je postao čovjek. On se također čudesno izmijenio, on je izumio broj. Ali to brojno ljudsko društvo živi kao njegovi preci hominidi. Prešavši cjelinu paleolitika (donjeg i srednjeg s jedne strane, gornjeg s druge), Jean Guilaine bilježi s pravom: 'definicija ekonomskog reda može poslužiti kao zajednički nazivnik da bi se odredilo to dugo razdoblje...': čovjek tih tisućljeća (čovjek i njegovi preci), 'nikad nije proizvodio svoju hranu'. On je uvijek bio grabežljivac. Sabiranje plodova, lov, ribarenje bili su njegova jedina sredstva preživljavanja."[233]

231 P. Chaunu, *ibid.*, str. 25.

232 P. Chaunu, *ibid.*, str. 147.

233 P. Chaunu, *ibid.*, str. 131-132.

Na kraju tog razdoblja od 40 000 – 35 000 godina duge prethistorije i prve prehistorije, Chaunu smatra da nastaje posljednja mutacija: promjena staništa kao i oružja i tehnike lova. Špiljski ljudi bili su veliki teolozi i veliki umjetnici. U tom razdoblju čovjek gubi urođena ponašanja, posljednje instinktivne komplekse koji su mu preostali. "Taj gubitak – ta biološka dekadencija – široko je bila kompenzirana ljudskom kulturnom transmisijom."[234] Kulturna animalna transmisija počiva jedino na mimezisu, a ljudska bitno na jeziku. Otada je cijeli ljudski progres vezan "na dva faktora: globalnoj masi informacija i kvaliteti transmisije".[235]

Razmatrajući situaciju paleolitika, razdoblje pojavljivanja ljudske svijesti i jezika, prožimanja transmisija i špiljske umjetnosti koja nema nasljeđa, Chaunu smatra da je to vrijeme upravo privilegirana zona za dekadenciju, za napredak ali i za nazadak, zaborav i progres.

Najdelikatniji problem našeg postanka je između 12 000.–10 000. i 7000.–8000. godine, razdoblje neolitika kada čovjek, od grabežljivca i sakupljača, postaje proizvođač, poljodjelac, uzgajivač, prelazi od disperzivnog života na koncentrirani, od plemena u gradove. A taj prijelaz od neolitika prema civilizaciji nije bio časovit nego je trajao i do pet tisuća godina. Razmatrajući endogene i egzogene faktore te mutacije Chaunu zaključuje, na temelju raznih istraživanja ekonomske situacije u Sredozemlju i na Bliskom istoku, da je revolucija, koja je započela dekadencijom s obzirom na broj ljudi u tom vremenu, dovela od sedmog tisućljeća pa dalje, počevši od prvog zrna žita, do porasta stanovništva, tako da se prema nekim proračunima smatra da je oko 5000. godine bilo oko pedeset milijuna ljudi, a oko 1000. godine prije naše ere već oko sto milijuna, u razdoblju kršćanstva pak oko dvjesto pedeset milijuna. Ti veliki pomaci u ljudstvu i kulturi uvijek su bili praćeni izvjesnom dekadencijom. Jer ona je "uvjet rasta. Ono što se suprotstavlja rastu i dekadenciji, to je stacionarno stanje. Stacionarno stanje postoji u duhovima, vi ćete ga naći u knjigama, ali još ne postoji nikakav konkretni nagovještaj u Historiji."[236]

Razmatrajući problematiku dekadencije Chaunu je, po svojemu serijalnom postupku, često navodio mnoge brojke s obzirom na razne historijske procese, koje su sa svoje strane znatno upotpunjavale historijsku sliku. Tako navodi mnoge podatke o stanovništvu u raznim dijelovima svijeta smatrajući da su kolapsi na tom području najbolji pokazatelji dekadencije. Chaunu smatra da je ponajprije riječ o razdoblju

234 P. Chaunu, *ibid.*, str. 132-133.

235 P. Chaunu, *ibid.*, str. 133.

236 P. Chaunu, *ibid.*, str. 141.

epipaleolitika, razdoblje Kine od trećeg do petog stoljeća; veliki mediteranski kolaps od trećeg do sedmog stoljeća; američkoindijanski u 16. stoljeću. Samo u tim primjerima možemo govoriti o objektivnoj dekadenciji, kada postoji "znatna redukcija stanovništva, i još znatnija redukcija kulturnih dostignuća, ukupnosti dostupnih informacija."[237]

Inače, stvarna, prava alternativa dekadenciji je stacionarno stanje, mnogo više nego rast i razvoj. Stacionarno stanje je u biti stanje ravnoteže, a tome teže svi iako je gotovo nedohvatljivo, pa se zato alternativa svodi na rast i dekadenciju. A ta alternativa je lažna "jer su rast i nazadak nerazdvojivo pomiješani toliko da je dekadencija nužnost rasta. Bez propasti kultura artističke senzibilnosti paleolitika, nema uspona agro-pastoralnog, bez brzog nazadovanja tradicionalne ratarske civilizacije u XIX. i XX. stoljeću u Europi nema industrijskog uspona."[238]

Na liniji tog razmišljanja Chaunu je došao do zaključka da je s razvojem mozga došlo i do toga da je on mogao primiti golem broj informacija, te se uspostavio jedan novi tip rasta, koji počiva na podjeli znanja, spoznaje. Tako je zakon o podjeli rada, koji su otkrili ekonomisti 18. stoljeća "zapravo posljedica jednog zakona mnogo važnijeg, zakona podjele kulture. Mi smo neuron jednog velikog kolektivnog mozga, neuron povezan sinapsama vertikalne komunikacije s prošlošću i sinapsama horizontalne komunikacije s onima koji su s nama u krilu kulturnog prostora-vremena."[239]

S obzirom na historiju, dakle, kao konstrukciju kulturnog univerzuma, možemo zaključiti da je prvi zakon, kao što je već rečeno, zakon korelacije broj-kultura. Dostignuća i predljudske i ljudske historije su u biti ona koja su vodila povećanju komunikacije u prostoru i vremenu. Sve što ih povećava globalno je pozitivno. I tu postoji nešto slično zakonu u tom smislu da, što se broj sudionika u ekonomsko-povijesnom sistemu povećava aritmetičkom progresijom, globalno kulturna masa raspoloživih informacija povećava se geometrijskom progresijom. Proces nije reverzibilan. Jedno kompleksno društvo koje opada u broju treba mnogo vremena, dugi lanac generacija da se vrati natrag i oporavi.

Govoreći o suvremenoj situaciji u svijetu, Chaunu se osvrće na razne "profete" o velikoj krizi, stacionarnom stanju što je slučaj, kako smo već vidjeli, u zastupnika "posthistorije" itd. da bi zaključio kako nam cijeli dosadašnji razvoj čovječanstva, cijela teorija evolucije i današnja znanstvena predodžba kozmosa pokazuju neodrživost i ispraznost takve koncepcije. "Nema stacionarnog stanja, nego alternativa između pozitivnog

237 P. Chaunu, *ibid.*, str. 154.

238 P. Chaunu, *ibid.*, str. 143.

239 P. Chaunu, *ibid.*, str. 145.

rasta i negativnog rasta, i to je ona realnost do koje se došlo u obuhvatnoj raspravi o dekadenciji."[240] Pred nama nije dakle dekadencija nego alternativa između jednoga novog rasta i kolapsa života i kulture.

Svoja svestrana i bogata razmišljanja Chaunu je završio zaključkom da je došao čas kada moramo i možemo "zatvoriti suviše dugu i odsad beskorisnu parentezu o totalnom ne-smislu bića i života, osloboditi neiscrpne snage slobode i poći, svaki s memorijom o svojim korijenima i redom svojih misli, u potrazi onoga što daje smisao ovom životu i smrti na ovom svijetu i sve do drugog Svijeta gdje se nalazi, s onu stranu prostora-vremena, ključ smisla života, sudbine i smrti koji su samo prolaz i prevladavanje.

Zasad, dovoljno nam je da se borimo, da živimo i mislimo jer – mi to znamo instinktivno – život, u svakom pogledu, vrijedi muke da se živi i to, toliko dugo koliko se danas može reći toliko koliko se može očekivati sutra.

Tako će doći jedan drugi dan."[241]

To su bile i završne riječi toga kulturnog i misaonog djela koje u svakom pogledu razotkriva mnoge "tajne" čovjekova mukotrpnog stvaranja svojega historijskog života.

Chaunu je, uz mnoštvo različitih djela, objavio i dvije knjige koje navodim kao korisne za historičare. Jedna je *Pour l'Histoire*, Pariz 1984. i druga je *L'Apologie par l'Histoire*. U tim knjigama su skupljene njegove recenzije, prikazi i ocjene historijskih djela u Francuskoj od šezdesetih do osamdesetih godina. Ti su manji radovi, uglavnom feljtonističkog tipa, objavljeni ponajviše u listu *Figaro*, ali i u drugim listovima i časopisima. Stotine imena i djela su dokaz ne samo dinamične i stvaralačke kulture kao što je francuska nego su i važan i koristan pregled bogate historijske literature kao i mnogih Chaunujevih misli i promišljanja.

Iz nekih intervjua, uvrštenih u drugoj knjizi, doznajemo da je Chaunu, u podjeli protestantizma na liberalni i evangelički, pristalica ovoga drugog koji se, po njegovu mišljenju, više drži Svetog pisma i Božje riječi i vjerniji im je nego prvi. Zbog toga je Chaunu u nekim socijalnim pitanjima i konzervativan, ali je kao dosljedan kršćanin značajna humanistička ličnost.

Na kraju ovoga prikaza francuskih mislilaca o problemima filozofije historije treba još spomenuti djelo koje je *Bertrand Binoch* objavio u Parizu 1994. godine, *Les trois sources des philosophies de l'histoire.*

240 P. Chaunu, *ibid.*, str. 319.

241 P. Chaunu, *ibid.*, str. 350.

U prvom poglavlju o historijskoj slici, nacrtu Binoch se osvrće na mišljenja Hobbesa, Rousseaua, Turgota, d'Alemberta, Volneya i Condorceta. U drugom poglavlju o prirodnoj historiji čovječanstva Binoch se ograničava na Humea, Fergusona, Millara i Kamesa, a u trećem poglavlju o teodiceji historije navodi Iselina protiv Rousseaua, zatim stajališta Herdera i Kanta.

Kako vidimo, Binoch se ograničio uglavnom na izvore filozofije historije u 17. i 18. stoljeću, a to znači kada je filozofija historije postajala i samostalna filozofska disciplina. Međutim, znamo iz ovoga, kao i nekih drugih djela, da bismo izvore mogli i morali tražiti još u antici, a da ne govorimo o Ibn Haldunu.

Ako se ograničimo samo na mislioce koji prethode neposrednom formiranju filozofije historije, koja od Voltairea dobiva i svoje ime, onda se može primijetiti da su izostali neki mislioci koji su veoma važni za to formiranje. Na primjer Vico, Locke, Spinoza, Montesquieu, Voltaire, Fichte a posebno Hegel, iako je svoja predavanja o filozofiji historije držao početkom 19. stoljeća kada su i bila objavljena kao posebno djelo. Nema sumnje međutim da su ličnosti koje Binoch navodi (osim Millara i Kamesa koji su gotovo nepoznati) imale važnu i odlučujuću ulogu u tom procesu.

Zbornik u tri knjige *Faire l'histoire* (1974.) pod vodstvom *Jacquesa Le Goffa* i *Pierrea Nora* veoma je kompleksno djelo o problemima i pretpostavkama historije kao znanosti na crti onih shvaćanja "nove historije" koje smo imali prilike vidjeti u M. Blocha i F. Braudela.

Prvi dio je posvećen "novim problemima" (historijska operacija, kvantitativno u historiji, putevi historije prije pisma i konceptualizacije, historija naroda bez historije, akulturalizacija, socijalna historija i ideologija društva, marksistička historiografija itd.).

Drugi dio je posvećen novim prilazima izučavanju historije. U tom sklopu je upozoreno na važnost arheologije, ekonomije, demografije, religije, literature, umjetnosti, znanosti i politike.

Treći dio obrađuje nove objekte (klimu, nesvjesno, mit, mentalitet, jezik, knjigu, tijelo, javno mnijenje, film itd.).

U uvodu izdavači napominju da to nije panorama aktualne historije nego "akt angažiran u refleksiji i istraživanju historičara".[242] "Novost nam izgleda s obzirom na tri procesa: *novi problemi* ponovno postavljaju pitanje historije; *novi prilazi* modificiraju, obogaćuju, potresaju tradicionalne sektore historije; *novi objekti* konačno pojavljuju se na epistemološkom polju historije."[243]

---

242 Jacques Le Goff i Pierre Nora (ur.), *Faire l'histoire*, Pariz, 1974., str. IX.

243 J. Le Goff i P. Nora, *ibid.*, str. X.

Ovo djelo, zaključivali su autori, želi "biti više i nešto drugo nego bilanca, dijagnostika situacije historije u središtu naše sadašnjosti. Ono hoće pokazati puteve gdje se angažira i mora se angažirati buduća historija. I još više od načina na koji se pravi historija, ono ima ambiciju da osvijetli pravljenje historije."[244]

Godine 1990. objavio je *Jean Brun*, dugogodišnji profesor filozofije na sveučilištu Bourgogne u Francuskoj, prvi opći prikaz razvoja filozofije historije od antičkih vremena do danas, pod naslovom *Philosophie de l'Histoire. Les promesses du temps* (377 str.).

Brun je djelo podijelio u nekoliko tematskih cjelina, pokušavajući prikazati pojedina razdoblja u razvoju filozofije historije kao zaokružene cjeline. U svakomu takvom cjelovitom poglavlju Brun je obradio po nekoliko mislilaca za koje je smatrao da najbolje reprezentiraju to razdoblje.

Prvo poglavlje nosi naslov "Memoari historije", s glavnim ličnostima Platonom, Aristotelom i Augustinom.

Drugo poglavlje, pod naslovom "Historija kao permanentna inkarnacija", obuhvaća autore od Pica de la Mirandole i Joachima de Florea pa preko Spinoze, R. Simona i J. Mabillona i Plotina do Vica, Turgota, Voltairea i Lessinga.

Treće poglavlje ima naslov "Apsolut na putu kroz historiju" a ličnosti koje prikazuje su F. Schlegel, Novalis, Schelling, J. Boehme, Herder i Hegel.

Četvrto poglavlje pod naslovom "Smisao historije i pozitivistički gnosticizam" obuhvaća Condorceta, Kanta, saint-simoniste, A. Comtea, E. v. Hartmanna, Ch. Darwina, D. F. Straussa, L. Feuerbacha i K. Marxa.

Peto poglavlje s karakterističnim naslovom "Les vertiges de Clio", što bismo mogli prevesti i sa "zanosi", ali i s "vrtoglavice" Klio (muze historije), s autorima J. Burckhardtom, O. Spenglerom, N. Berdjajevim, s osvrtom na neke suvremene događaje (npr. svibanj 1968.) i problemima svršetka historije.

U uvodu Brun kaže da se već postavljalo pitanje: "Zašto pjesnici?" ali se eksplicitno nije pitalo "zašto historičari" i "filozofi historije". Navodeći svoje mišljenje o značenju historije i interesu za historiju koja, iako nije prirodna znanost, otkriva epopeju čovječanstva kroz vjekove i upućuje na moguće daljnje procese. "Čovjek očekuje od historije da mu razotkrije misterij njegovih početaka i da ga uputi u tajnu njegove budućnosti. Što se tiče *filozofija historije, one su gnosticizmi koji se ne usude iskazati kao takvi, upravo tu nalazi istinsko 'lukavstvo uma' evo-*

244 J. Le Goff i P. Nora, *ibid.*, str. XIII.

cirano od Hegela, lukavstvo koje se sastoji u nastojanju da se postavi u znanstvenim terminima dva pitanja koja se izdvajaju iz eshatološke pozadine: Odakle dolazimo? Kuda idemo."[245]

Zato se često u Bruna ukrštaju metafizička pitanja, koja su pratila civilizacije, s filozofskohistorijskim problemima. U vezi s tim prosedeom Brun je dosta jako naglasio neka mistično-iracionalna shvaćanja koja pripadaju upravo više metafizici nego filozofiji historije (J. Boehme, N. Berdjajev, L. Šestov, E. von Hartmann).

Autor svakako nije imao namjeru obuhvatiti sve glavne i sporedne ličnosti koje su se bavile filozofijom historije, pa u djelu i nisu uvrštene mnoge od njih. Međutim, djelo je originalan pokušaj i prvi u Francuskoj u našemu vremenu da se upozori na probleme čovjeka i njegove historije, puteve i stranputice u tom njegovu historijskom hodu. O rasporedu djela, kao i o ličnostima koje je uvrstio u pojedina poglavlja, koja često nemaju mnogo zajedničkog, mogle bi se, naravno, voditi opširne rasprave.

245 Jean Brun, *Philosophie de l'histoire, Les promesses du temps*, Paris, 1990., str. 14.

4. FILOZOFSKOHISTORIJSKA MISAO U DRUGIM ZEMLJAMA

G. Lukács, A. Heller, J. E. Salomaa, Zagrebačka grupa oko Praxisa: *R. Supek, G. Petrović, M. Kangrga, B. Bošnjak, D. Grlić, D. Pejović, P. Vranicki, Ostali: V. Sutlić, S. Tartalja, M. Kulić, B. Šešić, J. Makanec, B. Perić, M. Gross, A. Schaff, L. Kolakowski, J. Topolski, K. Kosik, J. Patočka, J. S. Kon, N. Iribaschakov, A. Banfi, C. Luporini, F. Lombardi, E. Ragioneri, A. Ferrabino, C. Antoni, M. Ciardo, A. Omodeo, A. Galetti, P. Rossi, R. Lazzarini, T. Moretti – Constanzi, F. Brancato, G. Forni,*

Mađarska je u ovom stoljeću imala jednog od najpoznatijih svjetskih filozofa i historičara umjetnosti. *Georg Lukács* je bez sumnje i jedan od najviđenijih marksističkih teoretičara našega stoljeća. Njegovo ingeniozno djelo o historiji i klasnoj svijesti bilo je jedan od najdubljih misaonih prodora u filozofska pitanja historije i čovjeka, koji tada nije razumjela uglavnom ni socijalistička ljevica ni desnica. Našavši se poslije u Sovjetskom Savezu, morao je kao suptilni mislilac i intelektualac proživjeti sve one nemisaone i do krajnosti tragične godine staljinske despocije i primitivne koncepcije kulture i umjetnosti. Da bi se održao, morao je voditi svojevrsnu "gerilu" i angažirati se više na onim područjima koja su barem donekle bila neutralnija, a prema kojima je i tako imao afiniteta. Međutim, svoje započete teorijske napore morao je privremeno napustiti.

Rezultat tih opsežnih kulturno-historijskih i teorijskih bavljenja bila su mnoga djela koja objavljuje odmah nakon završetka rata.[1] Lukácsevi dotadašnji kompromisi s oficijelnim shvaćanjima ostavili su međutim više traga na njegovim tadašnjim koncepcijama nego što je to mogao možda sam pretpostaviti. Tako je u svojim filozofskim raspravama često

1 To su ponajprije djela *Existentialisme ou marxisme?*, Pariz, 1948., *Der junge Hegel* (1948.), *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954. (jedno od slabijih Lukácsevih djela), *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus*, 1957.

jednostran u ocjenjivanju mjesta i misli pojedinih građanskih filozofa (posebno u djelu *Die Zestörung der Vernunft*, Berlin 1955.). Usvajajući oficijelnu teoriju odraza a i Marxov fundamentalni princip prakse, nikad nije mogao prevladati inkompatibilnost tih principa niti objasniti neke fenomene umjetnosti, osobito našega vremena.

Međutim, staljinistička ograničenost novoga mađarskog režima nije mogla podnijeti Lukácseve kudikamo šire horizonte tako da je 1954. godine oštro napadnut zbog tobožnjeg kozmopolitizma i popuštanja buržoaskoj ideologiji, čemu se ponovno pokorio i revnosnije citirao "četvrtoga klasika" – svakako ne iz najdubljeg uvjerenja.

U svojemu djelu o marksizmu i egzistencijalizmu Lukács smatra da je karakteristika suvremene građanske filozofije postuliranje "trećeg puta" koji ne bi bio ni materijalizam ni idealizam. "Koncepcija 'trećeg puta' implicira – treba to reći – tajno priznaje propasti idealizma. Suprotno klasičnom idealizmu čiji su predstavnici bili ponosni da se deklariraju idealistima i da zapodjenu otvorenu borbu s materijalizmom, moderni sljedbenici 'trećeg puta' ne usuđuju se više proklamirati svoju pripadnost idealizmu i idu čak dotle da ga naizgled pobijaju. Taj put ne može voditi ni kod iskrenih mislilaca do nečega drugog nego do eklektičke i svojevoljne mješavine elemenata koji proizlaze iz različitih sistema."[2]

Unutar toga "trećeg puta" Lukács smatra upravo egzistencijalizam najrazvijenijom formom toga smjera koji, na ideološkom planu, "odražava duhovni i moralni kaos današnje građanske inteligencije."[3]

Lukácsev prilog diskusiji u vezi s realizmom, a osobito njegov kritički odnos prema "revolucionarnoj romantici" socijalističkog realizma koja je kao i službena ideologija mistificirala jednu društvenu stvarnost – teoretski je svakako važniji.

U to vrijeme Lukács se potrudio dati sintezu svojih shvaćanja o estetici, društvu i etici. Od toga je objavio dva omašna sveska o estetici i dva o *Ontologiji društvenog bivstva*. Već se po naslovu vidi da Lukács nije htio pisati samo filozofiju historije nego shvaćanje društva kao totaliteta i procesa. Sasvim je razumljivo da su pri tome i mnoge kategorije i problemi zajednički s problemima filozofije historije, ali svi nisu isti i jednaki. Lukács je, nakon tolikih diskusija u vezi s Marxovom filozofskohistorijskom koncepcijom, nakon tolikih razumijevanja i nerazumijevanja, više-manje točnih i netočnih interpretacija, želio dati,

2 G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, Pariz, 1948., str. 259.

3 G. Lukács, *ibid.*, str. 20. Kada Lukács, na primjer, na str. 116, Sartreov ekstremni individualizam shvaća samo kao "odbijanje da se participira na djelu konstrukcije i konsolidacije demokracije" (*ibid.*, str. 116), onda tu pokazuje onu jednostranost koja je došla do izražaja i u djelu o uništenju uma, a koju je u mnogočemu prevladao kada analizira problematiku suvremenog realizma.

na kraju života, sinteze svojih shvaćanja o društvu i historiji, estetici i etici. Ovu treću problematiku nije dospio razraditi.

Lukács je cijeloga života ostao vjeran svojemu osnovnom stavu i uvjerenju: da je, usprkos i daljnjih novih rezultata u društvenim i humanističkim znanostima, kao i u filozofiji, Marxova temeljna koncepcija još uvijek suverena i neprevladana. U razvijanju i iznošenju svojih misli i u ovom djelu često se osvrće na mnoga druga filozofska mišljenja, a u prvom svesku je posvetio cijela poglavlja kritičkom razmatranju neopozitivizma i egzistencijalizma (Wittgensteinu, Heideggeru i drugima), Hartmannovoj ontologiji (koju je, uza sve kritičke opaske, cijenio), Hegelovoj ontologiji – a posljednje poglavlje prve knjige i cijelu golemu drugu knjigu posvetio je svojemu viđenju, razumijevanju i daljnjoj inovaciji Marxova mišljenja. Budući da se radi o "ontologiji društvenog bivstva", a ne samo o filozofiji historije, Lukács je posvetio mnogo pažnje i ekonomskoj, antropološkoj i sociološkoj problematici.[4]

U svim ovim razmatranjima i razmišljanjima Lukácsu je prvenstveno stalo da dade rekonstrukciju, na temelju svojega velikog historijskog i teorijskog iskustva, Marxove filozofske i znanstvene misli. Ta razmišljanja uvijek su, naravno, protkana i Lukácsevom kritikom raznih drugih shvaćanja i interpretacija s kojima se on ne slaže, kao što postoje mnoga mjesta na kojima je Lukács dao i svoja vlastita gledanja na pojedine probleme. Nastojat ću istaći neka od takvih razmišljanja, koja čine okosnicu njegove misli, bez pretenzija da iscrpim sve bogatstvo toga opsežnog djela.

Odmah želim naglasiti da je i Lukács u ovom djelu kategoriju *prakse* i shvaćanje prakse kao osnove historijskog razvoja i društvenog bivstva čovjeka shvatio kao bitno Marxovo stajalište, koje Marxa razlikuje od svih drugih filozofskih mislilaca 19. i 20. stoljeća koji su polazili od

4 Lukács je tako raspravljao o svim bitnim kategorijama dijalektike društva i prirode te je, nakon tih opsežnih analiza na više od tri stotine stranica, zaključio: "Ako mi dakle želimo metodološku temeljnu Marxovu misao o ontološki konkretiziranoj povijesnosti kao sve fundirajućem značenju za učenje o kategorijama, onda moramo reći, historija je mijena kategorija. Predmarksistička filozofija je smatrala svojom glavnom zadaćom: izmisliti jedan sistem kategorija, unutar kojeg područja, od njega determiniranog da nešto egzistira – ako je takva jedna filozofija uopće priznavala historiju kao način bivstva – koji je u stanju postati historijski. U Marxa je historija onaj univerzalni ireverzibilni proces unutar čijeg procesa se kategorije mogu uspostaviti u tom određenomu pojedinačnom procesu kontinuiteta i primjena. Da one mogu biti svjesne samo u mišljenju subjekta, vrlo je važan, bivstveno nadoknadljiv bivstveni moment društvenog bivstva, ali ništa ne mijenja na objektivnoj, po sebi bivstvujućoj svojstvenosti cjelokupnog procesa i kategorija, u kojima historijske mijene oblika predmetnosti unutar toga procesa uvijek postaju bivstvujuće" (G. Lukács, *Zur Ontologie des geschichtlichen Seins*, I. Halbband, Darmstadt i Neuwied, 1974., str. 39).

raznih drugih stajališta. "Tek u kasnijim razmatranjima", pisao je Lukács na samom početku djela, "možemo pokazati da praksa kao bivstvena osnova čovjeko-bivstva čovjeka, kao osnova svih momenata njegova bivstva, nužno proizvodi prevladavanje otupjelosti roda, kao osnova svoga samopostojanja već na najprimitivnijem stupnju, da su komplicirana i prividno čak stvarnosti tuđa iskazivanja njegova duhovnog života nužno momenti onoga procesa, koji prva praksa, zapravo rad, uvodi u bivstvo."[5]

Lukács daje detaljnije analize "povijesnosti" u Marxa, a i u Hegela, iz čega se dobro vidi da to nije pojam nastao tek u našem stoljeću. Raspravljajući o Marxovu shvaćanju odnosa baze i nadgradnje, o čemu je bilo gotovo najviše rasprava i kontroverzi, Lukács smatra da se bez te koncepcije ne može razumjeti društveno bivstvo, ni kao struktura ni kao proces. Nasuprot jednostranim, mehanicističkim interpretacijama toga odnosa, što smo vidjeli i u marksista i nemarksista, Lukács zaključuje da u Marxa naglašen "ontološki prioritet ekonomskog ne obuhvaća u sebi niukoliko hijerarhijski odnos. On izražava jednostavnu činjenicu da društvena egzistencija nadgradnje uvijek bivstveno pretpostavlja postojanje ekonomskog reprodukcijskog procesa, da je sve to bez ekonomije ontološki neshvatljivo, dok s druge strane pripada suštini ekonomskog bivstva da se ono ne može reproducirati, ako ne oživotvori, iako proturječno, odgovarajuću nadgradnju."[6]

Ne prihvaćajući hijerarhije na ontološkom tlu dotiče se pitanja kako se ekonomska vrednota odnosi prema drugim društvenim vrednotama. Društvena nužnost postavljanja vrednota i vrednovanja, smatra Lukács, s istom ontološkom nužnošću ujedno je pretpostavka i posljedica društvenih akata čovjeka. U aktu alternative nužna je odluka između vrijednosnog i nevrijednosnog, te ontološki nužno proizlazi mogućnost izbora nevrijednosnog i pri nekom subjektivnom izboru vrijednosnog.

U drugom svesku toga golemog djela Lukács je smatrao da u vezi s postavljenom temom treba detaljnije obraditi četiri najvažnija problemska kompleksa: rad, reprodukciju, ideologiju i otuđenje. Odmah na početku Lukács smatra da je za razumijevanje specifičnih kategorija društvenog bivstva, njihovo nastajanje i veze s ranijim formama bivstva, njihovo razlikovanje od drugih – potrebno početi od kategorije rada. Pri tome ne treba zaboraviti da svaki stupanj bivstva, u cjelini kao i u dijelovima, ima kompleksni karakter, a to znači da se i "njihove centralne i presudne kategorije mogu adekvatno razumjeti samo iz cjelovite

---

5 G. Lukács, *Zur Ontologie des geselschaftlichen Seins*, I. sv., Darmstadt i Neuwied, 1984., str. 39.

6 G. Lukács, *ibid.*, str. 677.

strukture dotičnog nivoa bivstva. I već najpovršniji pogled na društveno bivstvo pokazuje neodvojivu povezanost njegovih odlučujućih kategorija kao rada, jezika, kooperacije i podjele rada, i nove odnose svijesti prema stvarnosti i zato prema samome sebi itd. itd."[7]

Lukács ponajprije pokazuje da rad ne možemo shvatiti ako ne pretpostavimo da tu imamo posla ne samo s običnim prirodnim procesom, ponajprije odnosom čovjeka i prirode, nego da imamo karakter teleološkog bivstva. Citirajući poznatu Marxovu misao iz *Kapitala* o razlici ljudskog roda i "rada" nekog pauka ili pčele, da čovjek ima u svojoj glavi, u svojoj svijesti projekt koji radom želi ostvariti, Lukács zaključuje da je time izrečena ontološka centralna kategorija rada. "Radom se ostvaruje teleološka postavka unutar materijalnog bivstva kao nastajanje jedne nove predmetnosti."[8] Razmatrajući odnos između koncepcije kauzalnog i teleološkog tumačenja stvarnosti Lukács na kraju zaključuje da teleologija postoji samo u ljudskom radu jer je on određen misaonim ljudskim pretpostavkama i zato je zajedno sa sviješću jedinstven proces. "Svijest čovjeka prestaje s radom, u ontološkom smislu, biti epifenomen."[9]

O svijesti kao epifenomenu možemo govoriti u životinja, osobito najrazvijenijih. Ali svijest u životinja ne opredmećuje se u stvaranju oruđa i drugih artefakata. Životinjska svijest ne prelazi nikad potrebu služenja biološkoj egzistenciji i reprodukciji i zato, ako je ontološki promatramo, ona je epifenomen organskoga bivstva. "Tako u radu, u postavljanju cilja i njegovih sredstava svijest s aktom samousmjerenja, teleološkim postavljanjem, prelazi na to da se ne prilagođuje samo okolini – čemu i takve djelatnosti životinja pripadaju, koje prirodu objektivno, nenamjeravano mijenjaju – nego u samoj prirodi od nje same proizvode nemoguće, čak nezamislive promjene. Kada dakle ostvarivanje postaje preoblikovni, novooblikovni princip prirode, ne može svijest, koja je tome dala impuls i pravac, ontološki biti epifenomen."[10] U tome je Lukács vidio bitnu razliku između dijalektičkoga i mehaničkog materijalizma.[11]

---

7 G. Lukács, *Zur Ontologie des geselschaftlichen Seins,* II sv., Darmstadt i Neuwied, 1986., str. 7.

8 G. Lukács, *ibid.*, str. 12.

9 G. Lukács, *ibid.*, str. 26.

10 G. Lukács, *ibid.*, str. 27.

11 Kako vidimo, Lukács konzekventno upotrebljava termin *dijalektički materijalizam* iako je taj termin bio u potpunosti kompromitiran u staljinizmu. Međutim, ako taj pojam shvatimo u izvornom smislu, onda nemamo posla ni s kakvim apsolutnim istinama nego samo napor da se i prirodno i društveno, historijsko bivstvo shvate u stalnom procesu, u stalnom prevladavanju sa svojim specifičnim kategorijama i oblicima.

U samom radu dolazi do odraza stvarnosti, do odraza predmeta samoga rada što ujedno znači i do distanciranja, odvajanja čovjeka od svoje okoline, suprotstavljanja subjekta i objekta. U odražavanju stvarnosti odvaja se odražavanje od svoje odražene stvarnosti i ono postaje posebna "stvarnost". Lukács stavlja stvarnost u navodnike da bi pokazao da pri tome imamo posla samo s odraženom stvarnošću jer, ontološki gledano, nastaje samo jedan predmetni oblik, ali ne stvarnost u ontološkom smislu. Oni nisu ni identični ni istovrsni. "Naprotiv. Ontološki se dijeli društveno bivstvo na dva heterogena momenta, koji se sa stajališta bivstva ne samo heterogeno suprotstavljaju nego su upravo suprotnosti: bivstvo i njegovo odražavanje u svijesti."[12]

Taj dualitet je osnovna činjenica društvenog bivstva. Prijašnji stupnjevi bivstva su uglavnom jedinstveni. Fundamentalni dualitet ne može se nikada dokinuti jer s tim dualitetom čovjek se odvaja od životinjskog svijeta. Dalje razmatra Lukács ovaj odnos subjekta i objekta u radu. Pri tome je važan moment da čovjek u svojemu radu svjesno obuzdava svoje afekte. On može biti npr. umoran, ali ako prestanak rada može ići njemu na štetu, on ga nastavlja. Ovdje počinje vladavina svjesnog nad instinktivnim, a to je glavni problem očovječenja, nastanka njegove kulture, o čemu je govorio Freud. Čovjeka se definiralo kao biće koje pravi oruđa. To je točno, ali treba dodati da je čovjekovo samoovladavanje i neophodna pretpostavka uspješnog rada. Rad je tako vehikl za samoostvarenje čovjeka kao čovjeka. Iako je čovjek i biološko biće, svim ovim ne nestaje potpuno prirodno u njemu, "ali on ulazi u jedno novo, samozasnovano bivstvo: u društveno."[13]

Zato smatra Lukács da u radu (kategoriji rada) imamo model za svaku društvenu praksu, model svakoga aktivnog društvenog odnošenja. Dosad je bila riječ samo o elementarnom radu kao proizvodnji korisnih predmeta, upotrebnih vrijednosti. U daljnjim razmatranjima Lukács će nastojati pokazati i nastajanje novih prometnih i ostalih vrijednosti. Ta ontološka geneza je skok (iz organskog bivstva u društveno) i ujedno dugotrajni i milenijski proces. Taj skok se pojavljuje čim se nova struktura bivstva ostvaruje već u najprimitivnijim, pojedinačnim aktima. Od tada započinje dugotrajni, težak i proturječan razvitak sve dok se nove kategorije bivstva ekstenzivno, kao i intenzivno, razviju, dok se novi stupanj bivstva potpuno ne oblikuje i ne konstituira na sebi samom.

Iz analize dinamičke strukture rada dolazimo i do razumijevanja odnosa teleologije i kauzaliteta. To su heterogeni principi koji postoje samo u svojoj neodvojivoj dinamičkoj koegzistenciji i upućuju na onto-

12 G. Lukács, *ibid.*, str. 30.

13 G. Lukács, *ibid.*, str. 45.

lošku osnovu određenih kompleksa kretanja, i to takvih "koji su ontološki mogući samo u području društvenog bivstva, čije djelovanje se iskazuje ipak ujedno kao glavna karakteristika tog stupnja bivstva."[14]

Zadržavajući se dosta opširno na analizi ovoga odnosa i karaktera ljudske djelatnosti, Lukács pokazuje, nasuprot mnogim teologiziranjima ove problematike, da je teleološka karakteristika samo ljudsko djelovanje, koje pretpostavlja svijest i cilj. Pokušaji pomirenja ovog ovostranog shvaćanja teleološke dimenzije ljudskog rada, s religioznim potrebama objašnjenja svijeta, za Lukácsa je u potpunosti promašeno.

S obzirom na u radu bivstveni odnos čovjeka i prirode, mijenjanja prirode a time i čovjeka samog, ne jedanput se u ovom djelu moralo postaviti problem ekonomskog faktora, na tragu svih onih rasprava o kojima sam obavijestio i u ovom djelu. Lukács ne napušta Marxovu osnovnu formulaciju o ekonomskoj bazi i duhovnoj, pravnoj i političkoj nadgradnji, ali, poput onih koji su dijalektički sagledavali to pitanje, ne zapada ni u kakav ekonomizam. To već proizlazi iz naglašavanja kategorije totaliteta još u ranim radovima dvadesetih godina, pa ovdje samo dalje razrađuje te misli i postavke. Ekonomija je ništa drugo nego razvijeni ljudski rad. Nije slučajno nastao termin "homo oeconomicus". Ali već od Marxa znamo, kaže Lukács, da ne postoje ekonomski akti u kojima nije dana ujedno ontološki imanentna intencija na očovječenje čovjeka u najširem smislu, od same geneze do razvijenosti, kao osnova. "Ova ontološka svojstvenost ekonomske sfere baca svjetlo na njezin odnos prema drugim područjima čovjekove prakse. Pri tome ekonomiji pripada, kao što smo u drugim svezama opetovano vidjeli, ontološki primarna, zasnivajuća funkcija. Pa iako je i to češće bilo pokazano, ne izgleda nam suvišno da ovdje još jednom istaknemo: u tom ontološkom prioritetu nije sadržana nikakva vrijednosna hijerarhija. On naglašava samo jednostavnu, bivstvenu činjenicu, da jedna određena forma bivstva čini nedokidljivu ontološku osnovu drugoga, a ne obrnuto niti uzajamno. Takva jedna tvrdnja po sebi je potpuno nevrijednosna. Samo u teologiji i teološki obojenom idealizmu čini ontološki prioritet ujedno i višu vrijednost."[15]

U vezi s vrijednosnim problemom Lukács je smatrao da je svaka prava vrijednost "samo jedan važan moment u onom fundamentalnom kompleksu društvenog bivstva, što ga mi označujemo kao praksu".[16] Bivstvo društvenog bivstva je kompleks i sinteza teleoloških akata koji se ne mogu odijeliti od priznavanja ili odbacivanja pojedinih vrijednosti. One ne bi mogle imati neku relevanciju kad ne bi bile predmet određenih postav-

14 G. Lukács, *ibid.*, str. 52.

15 G. Lukács, *ibid.*, str. 78.

16 G. Lukács, *ibid.*, str. 83.

ki, pa su one vezane za ontološku genezu vrijednosti. A pravi izvor geneze je stalna struktura mijena društvenog bivstva, iz koje potječu stavovi o vrijednostima. Iz Marxove točne konstatacije da ljudi prave svoju historiju, ali ne pod okolnostima koje sami izabiru, proizlazi da "ljudi sami odgovaraju – više ili manje svjesno, više ili manje ispravno – na one konkretne alternative, koje bilo koje mogućnosti društvenog razvoja pred njih postavljaju. U tome je pak implicitno već sadržana vrednota."[17]

Objektivnost vrednota počiva dakle na tome što su one dinamički dijelovi društvenoga cjelokupnog razvoja. Njihova proturječnost, činjenica da su one u izrazitoj suprotnosti prema svojoj ekonomskoj bazi, a i međusobno, ne govori u prilog vrijednosnom relativizmu. One pokazuju cijelu skalu heterogeniteta i suprotnosti, što se post festum racionalizira i što pokazuje proturječnu jedinstvenost društveno-historijskoga cjelokupnog procesa. Vrijednost postavki i odlučivanja u takvom procesu sastoji se zato i nužno iz takvih alternativno-teleoloških odluka i stavova. Budući da znamo da je "ekonomski razvitak objektivno kičma stvarnog napretka, zato se i odlučujuće vrednote koje sadrži taj proces – svjesno ili nesvjesno, neposredno ili eventualno veoma posredovano – uvijek odnose na njega; ali objektivno postoje važne razlike, koje momente tog cjelokupnog procesa jedna alternativa misli i pogađa."[18]

Čovjekova svijest dakle nije više neki biološki epifenomen, iako čovjek i u radu i društvenim odnosima ne prestaje biti i biološko biće, nego postaje aktivni moment novonastaloga društvenog bivstva, što je već bilo u drugom kontekstu rečeno. Ta nova funkcija svijesti, kao nosioca teleoloških stavova prakse ima veoma važnu ulogu. Ali to, naravno, ne znači da svijest ima bivstvo i bez odnosa s organskim tijelom, koji je njezina ontološka osnova.

Koliko je rad važan i temeljan za nastanak čovjeka vidi se i po tome što njegovo ontološko svojstvo tvori i genetski polaznu točku čovjekova životnog položaja – slobode. Osobita teškoća u istraživanju slobode jest u tome što je ona pojava historijskog razvitka koja je najsloženija i najraznolikija. Mi vidimo da svako područje društvenog bivstva koje ima i posebne zakone postojanja i razvoja, proizvodi uvijek vlastiti oblik slobode koji je također promjenjiv. Sloboda u jurističkom smislu je bitno nešto drugo nego u moralu, politici, etici itd. Zato ni etika ne može iscrpiti ovo pitanje. Ova diferenciranja su i zato važna, jer je idealistička filozofija nastojala pošto-poto doći do jedinstvenog-sistematskog pojma slobode. Vidjelo se da je ta tendencija, da se logičko-spoznajnoteoretski dođe do konačnog rješenja, nužno morala zakazati.

17 G. Lukács, *ibid.*, str. 83.

18 G. Lukács, *ibid.*, str. 86.

Ako polazimo od ontološke geneze slobode u radu, moramo onda polaziti od alternativnoga karaktera postavljanja cilja u radu. U tome nastaje fenomen koji je prirodi u potpunosti tuđ. "Time što svijest na alternativni način o tome odlučuje, koji će cilj postaviti i kako će za to potrebne kauzalne nizove pretvoriti u sredstva ostvarivanja, nastaje dinamički stvarni kompleks, kojem u prirodi ne možemo naći nikakvu analogiju. Fenomen slobode može se potražiti u svojoj ontološkoj genezi samo tu. U prvom približnom određenju, sloboda je onaj svjesni akt čiji je rezultat novo, od njega postavljeno bivstvo."[19] Osnova se slobode nalazi dakle u konkretnoj odluci između različitih konkretnih mogućnosti. Drugo, sloboda je htijenje da se stvarnost mijenja, pri čemu stvarnost kao cilj promjene mora biti očuvana i u krajnjoj apstrakciji.

Iz toga će Lukács zaključiti da rad kao razvijena kategorija društvenog bivstva dolazi do svoje primjerene egzistencije tek u procesuirajućem i sebe procesuirajućem reproducirajućemu socijalnom kompleksu. Jednako tako da rad za svojevrsnost društvenog bivstva ima fundamentalno značenje. Jedan od najvažnijih rezultata prikaza rada, misli Lukács, nužno je i neprestano nadilaženje samih sebe radnih akata. To jest, reprodukcija u društvenom bivstvu uvijek je dana kao unutrašnja i vanjska promjena. Objektivno-ontološka osnova tih promjena, kvantitativnih kao i kvalitativnih, sastoji se u tome što teleološki svjesno uspostavljeni rad od početka sadrži u sebi mogućnost da više proizvodi nego što je nužno za jednostavnu reprodukciju života. To stvara osnove za mogućnost uspostavljanja ropstva svih formacija do kapitalizma. Pri tome podjela rada igra najvažniju ulogu, na čemu se Lukács podrobnije zadržava da bi pokazao i bitnu razliku u reprodukciji života u organskom svijetu i ljudskom svijetu historije, i da bi upozorio na mnoge jednostrane pokušaje da se organicizam uvede u interpretacije društvenog razvitka. Pri tome se Lukács ponovno vraća na problem slobode i slučaja u tim društvenim procesima. To je neobično važno u razmatranju zakonitosti i nužnosti u razvoju društva kao cjeline, a isto tako mnogih slučajnosti u životu individuuma. Isprepletenost zakona i slučaja zapravo je trajno svojstvo i cjeline i njezinih dijelova.

Nije potrebno iscrpno objašnjavati da se u svim ovim pitanjima radi o ontološkoj, a ne spoznajnoteorijskoj ili logičkoj problematici. "Bivstveni prioritet biološke reprodukcije čovjeka kao ishodište njegove ekonomske djelatnosti, a ova kao ontološko-genetska osnova njegovih sve više očitih društvenih aktiviteta: to je ontološka osnova, koja dijalektički materijalizam, opću filozofiju marksizma, nerazrješivo povezuje s njegovom teorijom društveno-historijskog razvoja, s historijskim mate-

19 G. Lukács, *ibid.*, str. 98.

rijalizmom; ta povezanost postaje time još jača i fundiranija jer je, kao što smo već pokazali, i povijesnost sama fundamentalno ontološki princip marksističkog svjetonazora."[20]

Prema tome, jasna je i očita fundamentalno ontološka činjenica društvenog bivstva da čovjek nije samo biološko živo biće nego da kao djelatni član društvene grupe nije u neposrednom odnosu prema okolnoj organskoj i anorganskoj prirodi, nego uvijek posredovan kroz medij društva. Pri tome se, naravno, i čovjek mijenja, ali to nije rezultat spontanoga biološkog procesa prilagođivanja nego posljedica njegove društvene prakse. Tako nastaju novi oblici rada, novi oblici praktičnih odnosa među ljudima, pa tako nastaju i promjene u samim ljudima.

Bitan ontološki odnos između organske prirode i društvenog bivstva je u tome što funkcioniranje i reprodukcija života poprima sve više društveni karakter. Viši stupanj razvoja ne pokazuje se, kao u organskoj prirodi, u promjeni oblika nego se usredotočuje na promjenu funkcije istoga oblika. Fizička reprodukcija čovjeka kao biološkoga živog bića ostaje ontološki fundament svakoga društvenog bivstva. Način bivstvovanja toga fundamenta je u stalnoj transformaciji u sve čistije društveno koje, kao društveno stvoreno, povratno djeluje na svoga stvaraoca.

Prema tome u društvenom bivstvu svijet ekonomije, kao ontološki prioritet, područje je gdje je zakonitost zbivanja najočitija. To je ujedno i točka gdje samoreprodukcija čovjekova života i prirode dolazi u nerazrješiv međusobni odnos. Čovjeku je tim posredovanjem dana mogućnost da zakone prirode ne samo doživi nego i spozna i koristi u svojemu životu. "U točno ontološkom smislu znači zakonitost, nužnost i u misaonoj zavisnosti odatle racionalitet jednog događaja toliko, da smo sposobni, pri vraćanju njegovih uvjeta, predvidjeti njegov pravilni tok."[21]

Društveno bivstvo je bivstvujući kompleks sastavljen iz različitih kompleksa i uzajamnih djelovanja, pri čemu totalitet uvijek ima nad njima utjecaj koji ih nadilazi. Osim toga, mora se uzeti u obzir i polarnu strukturu toga cjelokupnog kompleksa. Oba pola koja omeđuju ta reprodukcijska kretanja, na jednoj su strani "reprodukcijski proces u njegovu ekstenzivnom kao i intenzivnom totalitetu, na drugoj strani pojedini ljudi, čija reprodukcija kao pojedinačna čini bivstvenu osnovu cjelokupne reprodukcije".[22]

Sada se Lukács osvrće na one Marxove pristalice koji su iz objektivne zakonitosti ekonomije načinili neku vrstu posebne prirodne znanosti i ekonomske zakone tako postvarili i fetišizirali, da je pojedini čovjek mo-

20 G. Lukács, *ibid.*, str. 150.

21 G. Lukács, *ibid.*, str. 223.

22 G. Lukács, *ibid.*, str. 227.

rao izgledati kao potpuno neutjecajan objekt. Već je Engels u svojim pismima upozorio na te krive interpretacije i neshvaćanja. Analiza ontološki determiniranih snaga cjelokupnog čovjekova razvoja i rasta pokazala je da su one uvijek rezultante uzajamnog djelovanja postojećih društvenih formacija i mogućnosti i nužnosti čovjekova djelovanja. Za razumijevanje toga razvitka vidjeli smo da nisu potrebne nikakve apriorne pretpostavke o biti "ljudske prirode". Sama historija pokazuje jasnu ontološku činjenicu da je rad u čovjeku u stanju probuditi nove sposobnosti i potrebe, i da "unutar objektivnih mogućnosti određene formacije – u 'čovjekovoj prirodi' nisu zacrtane nikakve apriorne granice toga rasta".[23]

Društvenost, društveno biće čovjeka, historijske kategorije koje označavaju to novo i posebno područje prirodne stvarnosti – ljudsko i historijsko – može se razumjeti samo iz suštine rada i ostale društvene prakse. "Kao što smo mi također već pokazali, suština je ljudskog rada i tek upravo iz njega nastale druge vrste društvene prakse, da oni stalno oživotvoruju nove, stalno složenije, stalno čvršće društveno posredovane forme, tako da se život ljudi odigrava sve jače u okolini koja je od njega stvorena kao društveno biće, a priroda se pri tome pojavljuje uglavnom kao objekt izmjene materije s prirodom."[24]

Sve je to historijski proces, sa svojim zakonitostima i slučajnostima, koji kao cjelina ne može imati teološki karakter. Zato se i pojedine etape historijskog razvoja mogu i moraju samo historijski shvatiti. Iz Lukácseve analize ekonomske sfere, koju sam morao uglavnom izostaviti, slijedi uzajamnost kauzaliteta i teleologije u njezinu konkretnom obliku, kao uzajamni odnos idealnog i realnog. Genetski gledano, postoje uvijek i samo određeni razvojni stupnjevi čovjekove prakse koja se razvija, reproducira i problematizira uvijek na temelju alternativnih odluka. To proizlazi iz ontološke strukturiranosti društvenog bivstva "u kojem se uopće ne pojavljuje nužnost koja genetski nije determinirana svjesnim aktima".[25] U tom se procesu događa da kauzalne posljedice tih teleoloških akata često idu sasvim drugim pravcima od intencija onih koji su ih zamislili ili postavili.

Teleološke postavke, koje proizlaze i imaju osnovu u ljudskom radu, zato su i fundamentalni sastavni dijelovi društvenog bivstva čovjeka.

23 G. Lukács, *ibid.*, str. 250. U dodatku kaže Lukács da pad Ikara ne upućuje uopće na granice "ljudske prirode", nego na granice proizvodnih snaga u antičkoj ropskoj privredi.

24 G. Lukács, *ibid.*, str. 256. Kao primjer nastajanja novih situacija, odnosa među ljudima, Lukács daje u analizi suvremenoga kapitalizma koji se, razumljivo, katkad i bitno razlikuje od onog kapitalizma Marxova doba. Vidi str. 280-290.

25 G. Lukács, *ibid.*, str. 308.

A sve to je kao cjelina tako mnogostruko i neodvojivo povezano s njegovom fizičkom egzistencijom i njezinom reprodukcijom, da je neko apsolutno dijeljenje nemoguće. Što je jedna ekonomska formacija složenija i društvenija, to su i sistemi posredovanja složeniji, iako se oni uvijek nalaze na bilo koji način u uzajamnom odnosu sa samoreprodukcijom čovjeka, s izmjenom materije s prirodom. U takvim slučajevima je isto tako jasno da su važni dijelovi nadgradnje, dovoljno da pomislimo na pravo ili politiku, vrlo blisko povezani s tom izmjenom materije, i u vrlo prisnom uzajamnom odnosu.

Problem slobode je Lukács također povezao s radom i alternativnim odlukama u radu. U njima on vidi "prafenomen" slobode, koji nije samo izbor između dviju mogućnosti, jer ovo može postojati i u životinja na višem stupnju organizacije. Taj "prafenomen" slobode sastoji se u tome što u radnim alternativnim odlukama nastaju opredmećenja "koja su po svom bivstvu nešto drugo od običnih spontanih preobrazbi jednog bivstvujućeg u drugobivstvo, koje zato mora postati vehikl za nastajanje nečeg stvarno novog, nečega što društveno bivstvo ne samo objektivno mijenja, nego promjenu pravi predmetom ljudskog, hotimičnog stava."[26] "Prafenomen" slobode nije dan dakle u običnom izboru između dviju mogućnosti nego u izboru onoga što je vrijedno i onoga što nije vrijedno, ili na višim stupnjevima između dviju vrsta vrijednosti, vrijednosnih kompleksa. Razvoj ljudskog društva, promatrano sa stajališta subjekta, bitno se sastoji u tome da takve odluke obuhvaćaju sve momente u ljudskom životu, od najobičnijih do najviših. Sasvim svejedno koliko su ljudi svjesni tih osnova njihovih odluka i djelovanja. Ipak postoji u njima jedan tupi osjećaj da oni tvore svoj život preko takvih alternativnih odluka. Zato ni doživljajni kompleks, na kojemu počiva filozofska ideja slobode, nikad ne može potpuno iščeznuti iz njihova životnog osjećanja i zato misli o slobodi i pokušaji njezina ostvarenja prožimaju cijelu ljudsku povijest i igraju odlučujuću ulogu u svakom pokušaju čovjeka da dođe do jasnoće o sebi samom i o svojemu mjestu u svijetu.

Ova pitanja igraju važnu ulogu u shvaćanju historije ili kao jednokratnog zbivanja, koje dakle ovisi o slobodnoj ljudskoj odluci, ili zbivanja koje je izraz općeg, izraz bilo kakvih općih zakona. Upućujući na već prije obrađivano pitanje odnosa suštine i pojave, Lukács kaže da shvaćanje toga bivstvenog odnosa opovrgava i jedan i drugi stav. Nije teško vidjeti da se jedna strana tog odnosa može uzdići na potpuno autonomnu vlastitu zakonitost koja je samo na sebi zasnovana. Da jedna relativna samostalnost može postojati i stvarno postoji, ne dokida njezinu determiniranost od principa i zakona. Ali time je isto tako nemo-

26 G. Lukács, *ibid.*, str. 314.

guće da postoji izravna kauzalna određenost i uvjetovanost pojedinih momenata povijesnog svijeta, njegovih imanentnih kauzalnih ulančanosti kroz zakone suštine. Specifičnost društvenog bivstva i jest u tome da su materijalna uzajamna djelovanja uvijek posredovana teleološkim postavkama, a one mogu biti samo pokušaji ostvarivanja jednog idealno postavljenog cilja u stvarnosti. A to idealno postavljanje cilja mora prvenstveno misaono fiksirati sve realne puteve i mogućnosti njezina ostvarenja.

Posljednje poglavlje toga opsežnog djela Lukács je posvetio problemu otuđenja. Lukács je usmjerio svoje analize na, po njemu, najvažnije karakteristike fenomena otuđenja, a to je razumijevanje otuđenja kao određene socijalne funkcije. Pitanje ideologije nije za njega principijelno spoznajno-teoretsko pitanje, pa ni pitanje krive, lažne svijesti. Kritika krive svijesti nije dovoljna, "jer postoje mnoga ostvarenja krive svijesti, koja nikad nisu postala ideologija, drugo ono što je postalo ideologija nije ni u kom slučaju nužno jednostavno ideologično s krivom svijesti. Što je stvarno ideologija, može se shvatiti samo iz njezine socijalne djelotvornosti, iz njenih socijalnih funkcija."[27]

Egzistencija ideologija pretpostavlja postojanje društvenih konflikata koji su u svakom društvu specifični. Jasno je da su neposredni nosioci svake društvene aktivnosti, dakle i konflikata, pojedini ljudi. Ali su oni ujedno uvijek i izraz neke grupe koji najbolje i artikuliraju svijest te grupe. Glavno je pitanje da nastanak ideologija pretpostavlja društvene strukture u kojima djeluju različite grupe sa suprotnim interesima i koje nastoje nametnuti ih cijelom društvu kao njihov opći interes. "Ukratko rečeno: nastanak i širenje ideologija opće je obilježje klasnih društava."[28]

To poopćivanje, što je obilježje ideologije, ne funkcionira zato što je ona ispravna ili lažna, znanstveno zasnovana ili mitologizirajuća, "nego u prvom redu ovisi o tome vidi li jedan društveni sloj u njoj prikladno sredstvo da riješi svoje društvene, naravno i osobone kolizije. Zato je njezina društvena egzistencija također nezavisna od moralnog karaktera motiva u njenoj primjeni."[29]

Ovakvo gledanje i razumijevanje ideologija po Lukácsu znači raskid s obim pravcima vulgarnog marksizma, kako s onim koji zastupa strogu ekonomsku determiniranost i u ideologiji vidi prividnu, na kraju neut-

27 G. Lukács, *ibid.*, str. 413.

28 G. Lukács, *ibid.*, str. 405. U daljnjem izlaganju Lukács upozorava da u primitivnim društvima postoje također neki oblici ponašanja iz kojih nastaju poslije ideološki oblici. "Može se dakle sažeto reći, da neke vrste nastajanje ideologija započinje u prvim počecima društvenog razvitka" (*ibid.*, str. 411).

29 G. Lukács, *ibid.*, str. 420.

jecajnu površinu stvarnoga, strogo nužnog događanja, kao i s onom opozicijom ovim shvaćanjima koja zastupa potpunu samostalnost ideologija, posebno viših (filozofija, umjetnost, etika, religija itd.) s obzirom na ekonomske osnove društvenog zbivanja.

Nasuprot tome dublja marksistička analiza pokazuje da ekonomska suština, s obzirom na totalitet društva, u krajnjoj liniji s obzirom na ljudski rod, stvara samo objektivne mogućnosti realnog napretka. "Potrebno je da postoje određene teleološke alternativne odluke ljudi samih, da bi se jedna od tih mogućnosti ostvarila kao primjereni stupanj ljudskog roda."[30] Objektivna mogućnost i nužnost tu su prividno u suprotnosti. Čovjek može ostvariti samo ono što mu objektivna mogućnost dopušta. U tom smislu je ta mogućnost ujedno nužnost. "Ona određuje odnos baze i ideologije kako u svakidašnjici polagane reprodukcije i u sukcesivnom razvijanju jedne formacije, tako i u velikim krizama prijelaza jedne formacije u drugu."[31]

Lukács je ponovno zaključivao da kriterij za historijsku funkciju i značenje ideologije nije u tome koliko je njezin sadržaj znanstveno ispravan, nego u "vrsti i pravcu njezina djelovanja na one tendencije, koje je razvitak proizvodnih snaga postavio na dnevni red".[32] Iz svega ovoga slijedi da i u tom Marxovu učenju o ideologiji dolazi do izražaja njegov temeljni stav da je korijen za čovjeka sam čovjek, da u društvenom razvoju nastaju opredmećenja koja se čovjeku suprotstavljaju kao tuđe predmetnosti i kao takve na njega djeluju. Ali su one ipak u krajnjoj liniji očitovanja ne samo njegove partikularne nego i rodne vlastitosti, te njegova djelovanja vode – ako se ima na umu cjeloviti proces – do rasta i produbljenja njegove ljudske ličnosti. U tom smislu, da ideologija rješava određene krize, i sam marksizam je ideologija, jer je on organ rješavanja glavnoga konflikta suvremenog svijeta između buržoazije i proletarijata. Marksizam nije, kao što je često slučaj, nikad skrivao svoju ideološku genezu i funkciju, pa se i iz toga može vidjeti zašto ga nazivaju ideologijom proletarijata.

Iako Lukács nastanak otuđenja bitno vezuje za postanak klasnog društva, ne niječe ni početne oblike otuđenja, posebno na područje svijesti (religiozni mitovi) koji su postojali gotovo s počecima nastajanja čovjeka. Ali su za njega ipak glavni fenomeni otuđenja dani u klasnom društvu, od ropstva do danas. Tako je i sam rad, kao što znamo iz Marxovih analiza, opterećen tim fenomenom, kao što i odnose između muškarca i žene do danas obilježavaju ti fenomeni.

30 G. Lukács, *ibid.*, str. 427.

31 G. Lukács, *ibid.*, str. 427.

32 G. Lukács, *ibid.*, str. 435.

Ponajprije treba naglasiti da otuđenje nije nikakva opća ili nadhistorijska, antropološka kategorija nego uvijek ima, u svakom razdoblju, društveno-historijski karakter i da uvijek nastaje iz djelovanja realnih socijalnih snaga. Uvijek se radi o čovjeku kao pojedincu, koji time što je otuđen ne gubi svoje društveno bivstvo čovjeka, pripadnost društvenosti ljudske vrste. I rob ostaje egzemplar ljudske vrste. Prema tome nije riječ samo o objektivnom bivstvu nego i o svijesti, jer svjesna reagiranja na određene odnose i položaje, zadaće i zahtjeve, koji nužno proizlaze iz društvenog bivstva "nisu zanemarujući momenti u bivstvu svakog živog čovjeka. Ako je dakle o rodnosti za sebe riječ, o njezinoj djelotvornosti ili njezinu pomanjkanju, mora se uočiti svijest kvalitativno druge, više vrste. Radi se o već ovdje prikazanoj razlici između partikularnog čovjeka i onoga koji je u stanju svjesno se izdignuti iznad vlastitog partikulariteta. Društveno-praktička realnost takve vrste svijesti ne može biti dovedena u sumnju; cijela historija čovječanstva kao ispunjenje praktičkih djelovanja ovakvih djelatnosti ne daje da se u to sumnja."[33]

U ovoj analizi Lukács naglašava dalje da je pojam otuđenja svakako apstraktno teorijski. Ali ako hoćemo misaono produbiti to pitanje, moramo konstatirati da otuđenje kao realni fenomen društvenog bivstva dolazi samo u obliku pluraliteta. Pojedinačna otuđenja često su tako osamostaljena da uvijek postoje ljudi koji se bore protiv otuđenih utjecaja u jednom kompleksu njihova bivstva, a druge komplekse prihvaćaju bez ikakvog protivljenja.

Lukács se zadržava i na pitanju otuđenog položaja žene u dosadašnjim društvima i problemu emancipacije. U toj analizi pokazuje da je seksualna podčinjenost žene jedna od osnovica njezine podčinjenosti, što se tokom tisućljeća duboko utisnulo u psihologiju žene. Borba za prevladavanje tog otuđenja ne može međutim biti samo usmjerena na otuđenje koje polazi od muškarca, nego mora biti usmjerena i na unutrašnje samooslobođenje. U tom cilju Lukács podržava moderni seksualni pokret koji ima odlučno pozitivan, progresivan sadržaj. Ali, zaključuje Lukács, treba se čuvati pojednostavnjenja ovog pitanja i svođenja samo na ravnopravnost i seksualnosti. Izolirano seksualno oslobođenje ne može dovesti do rješenja središnjeg pitanja očovječenja spolnih odnosa. "Tek kad ljudi nađu međusobne odnose koji ih ujedinjuju na neraskidiv način (kao društveno nastala) prirodna bića i istodobno kao društvene ličnosti, može biti prevladano otuđenje u spolnom životu. Ako se samo naglašava čisto seksualne momente u toj – opravdanoj i važnoj – oslobodilačkoj borbi, može vrlo lako biti, barem privremeno,

33 G. Lukács, *ibid.*, str. 520-521.

da se staromodna otuđenja zamijene novomodnim."[34] Subjektivni faktor u tom procesu razotuđenja još je daleko od toga da iskoristi sve mogućnosti koje je ekonomski razvitak već za to oslobođenje ostvario.

Svako otuđenje je dakle ekonomsko-socijalno fundirani fenomen. Bez odlučne promjene ekonomske strukture nikakvom individualnom akcijom ne može se tu ništa promijeniti. Nadalje, svako otuđenje na toj osnovi je prije svega ideološki fenomen koji obuhvaća individuume, ali ga prevladati mogu samo zajedničkom akcijom. Teorijski mogu pojedinci biti svjesni tog otuđenja, ali u svojemu životu ipak ostaju otuđeni. Osim toga, treba reći da je otuđenje u društvenom bivstvu uvijek konkretno dano, te se i jedino može konkretno prevladati.

U daljnjem izlaganju Lukács je tretirao problem religije kao jedan od važnih oblika otuđenja. U tom ispitivanju Lukács se osvrće na mnoge istraživače i kritičare fenomena religijskog (mladohehegelovce, Feuerbacha, B. Bauera, M. Webera itd.), a isto tako pokušava objasniti nastanak i odnos pojedinih sekti prema institucionaliziranoj religiji u različitim Crkvama. Od svih tih razmatranja naglasio bih samo Lukácsevu misao da se i postanak religije, koja započinje raznim magijskim oblicima, zasniva iz već pokazane fundamentalne karakteristike ljudskog bivstvovanja – iz rada.

Polazeći još od Hegelova shvaćanja važnosti analogije u našem zaključivanju, Lukács je također smatrao da je analogija, posebno u početnim stadijima mišljenja, imala veoma važnu ulogu, što je ostao slučaj i do danas u mnogim zaključivanjima. Sasvim je jasno, smatra Lukács, da je za čovjekovo bivstvovanje tako duboko fundirani kompleks kao što je rad, morao imati pri stvaranju primitivnih analogijskih zaključaka i njihove sistematizacije bitnu i središnju ulogu. Teleološki karakter rada, pri čemu nastaju nove stvari, predmeti i procesi, lako se prenosio na nastajanje predmeta u prirodi, da su i oni nastali konkretnom namjerom. Pa čak i na razvijenijem stupnju čovjekova razvoja, ovakvi pokušaji objašnjenja služe kako bi začepili rupe u našoj nedovoljnoj spoznaji. To objašnjenje transcendencijom i pokušaji njezina ovladavanja, jer ona u takvim predodžbama ima često dramatične posljedice za ljudski život, rađa prve magijske predodžbe s kojima čovjek pokušava nepoznate, neosobne sile, procese staviti u svoju službu i odstraniti ili barem ublažiti opasnost koja od njih dolazi. "Prijelaz od magije na religiju, koji se vrlo različito proveo i u izvanredno raznolikim oblicima, sastoji se u biti u tome da je čovjek prisiljen radno – analogno – magijsko, dakle htijenjem, izravno ovladati prirodnim zbivanjima, prestati da – opet analogijski – projicira iza njih potencije (bogove, demone, polubogo-

34 G. Lukács, *ibid.*, str. 532-533.

ve itd.) te svoje nastojanje sada usmjerava na to da različitim postupcima zadobije njihovu naklonost, ne bi li time tok događaja usmjeravali prema svakidašnjim društveno-ljudskim interesima."[35]

Što se te predodžbe više udaljuju od magije, što postaju spiritualnije, to jasnije dolazi u njima do izražaja model ljudskog rada. Tako u mojsijevskoj historiji stvaranja, koja pretpostavlja ne samo nastajanje jednog iza drugog, plansko stvaranje, nego i nužnost odmora za onoga koji radi. Uključujući u ova razmatranja i problem postvarenja, što ga je tako ingeniozno bio tretirao u svojemu djelu o historiji i klasnoj svijesti, Lukács je zaključivao da religija ponajprije ima društvenu funkciju da uredi i upravlja svakidašnjim životom društva u kojemu ona vlada. Već je zadatak magije bio da sređuje zajednički život i da dovede u sklad u svakidašnjoj praksi interese pojedinca s općim interesima. To može funkcionirati u velikoj mjeri spontano, na osnovi običaja, tradicija, navika. Tek na razvijenijem stupnju društvo mora imati organe za taj zadatak. Budući da druge ideološke forme – od filozofije do znanosti i umjetnosti, nisu dosad bile u stanju to pitanje u potpunosti riješiti, religija je postala neophodni element za taj društveni zadatak, posebno kad imamo na umu klasno društvo u kojemu se moralo na bilo koji način štititi i interese vladajućih i ublažiti situaciju podčinjenih.

Stvarni društveni život religijâ postoji u njihovoj univerzalnosti, koja je usmjerena da ovlada cjelokupnim životom svakog pojedinca od najviših pitanja svjetonazora do najkonkretnijih u životu. Pri tome nastaju veoma složeni odnosi između religije i ostalih oblika ideologije, što prati cijelu historiju i u što ovdje ne možemo ulaziti.[36]

Posljednje stranice svojega djela Lukács je posvetio analizi – sa stajališta postvarenja i otuđenja – suvremene situacije u svijetu. Lukács je, kako smo mogli vidjeti i u ovom najsažetijem mogućem prikazu njegovih stajališta, izvanredno poznavao ne samo Marxovu dijalektiku nego i suvremena filozofska stajališta i napore. Njemu zato, uza sve glasne i uporne manipulacije s "američkim načinom života", "slobodnim društvom", "ostvarenom demokracijom" itd. (iako je u svemu tome i djelić istine), nije mogla, naravno, izbjeći činjenica da je uza sve velike posebno materijalno-tehnološke uspjehe i suvremeno razvijeno društvo bremenito i raznim oblicima postvarenja i otuđenja na svim područjima

35 G. Lukács, *ibid.*, str. 577.

36 Lukács ukratko analizira i problem promjena u razvoju religije i njezinih institucija, pri čemu sekte imaju važnu ulogu. U svemu tome, bez obzira na to koji dijelovi crkvenih organizacija imaju više ili manje pravo u vezi s "objavljenjem", te promjene su uvijek uvjetovane potrebom usklađivanja njihove organizacije, kao i uloge i nekih učenja, s mijenama društva u cjelini. (Vidi str. 608-620.)

njegova bivstva. Sva ta razmišljanja možemo i izostaviti jer se ona uglavnom poklapaju s drugim kritičkim analizama suvremenosti različitih autora.

Završimo zato s nekoliko misli koje bi nam, uza sve već navedeno, mogle dati i neke odgovore. Lukács naime posebno naglašava, što slijedi iz marksističke koncepcije rada i prakse, da ne treba očekivati neke dublje promjene društvenog bivstva dok se i teorijski ne razjasne mnoga pitanja. Marksizam je pri tome također insuficijentan i mnoga su pitanja još uvijek otvorena i odgovori površni i nedostatni. Lukács je međutim još uvijek uvjeren da je Marxova metoda najprikladnija za te analize i iznalaženja izlaza iz ovoga još uvijek otuđenog svijeta, a kada će nastati nova renesansa marksizma, ne može se znati. Ali mu je stalo da ovim djelom ontološki uputi na tu mogućnost. Ja bih ipak formulirao to pitanje u nešto drukčijem obliku. Danas više nije zadatak teorije da dade sva rješenja za probleme. Filozofija i znanost marksističke provenijencije dio su suvremene znanosti i filozofije. Zato je zadatak svih mislećih ljudi da pridonose stvaranju nove vizije društvenih odnosa i ljudskog života na temelju najboljih rezultata dosadašnjih misaonih napora koji su često i impresivni.

Perspektivno gledano, ideološki ozbiljno shvaćeno prevladavanje postvarenja i otuđenja prezentnije je nego ikad prije. Što manje religije imaju snagu za samoobnovu, to su veće šanse da ljudi dođu do uvida i svijesti da je "njihov životni proces na kraju ipak njihovo vlastito djelo, o njima samima ovisi samima žele li živjeti postvareno i otuđeno ili njihovu istinsku ličnost ostvariti vlastitim djelima".[37] Uvid u ove probleme i zadatke ostaje prazan bez odluke da se čovjek aktivno ne založi za taj cilj; jednako tako kao što je i svaka odluka za samooslobođenje slijepa ako nije zasnovana na takvim spoznajama. "Perspektiva jednog dugotrajnog, proturječjima i nazadovanjima bogatog oslobodilačkog procesa društveno je dakle dana. Nju uopće ne vidjeti, isto tako je sljepilo kao što je i nada da se to s nekoliko happeninga odjednom riješi, iluzija."[38]

Lukács je svoj veliki talent, pa može se bez pretjerivanja reći i genijalnost, pokazao već u svojim ranim djelima o umjetnosti i filozofiji. U posljednja dva desetljeća života, nakon tolikih burnih epizoda, od mađarske proleterske revolucije pa preko staljinističkog razdoblja u Rusiji i kasnijeg ustanka u Mađarskoj, Lukács je zadržao divljenje prema Marxovoj misli s uvjerenjem da je ona sve do našeg vremena u svojoj osnovi još uvijek superiornija ostalim sagledavanjima historijskog bivstva.

37 G. Lukács, *ibid.*, str. 656.

38 G. Lukács, *ibid.*, str. 656.

Kroz cijelo djelo se provlači nastojanje i htijenje da se što dubljim i uspješnijim shvaćanjem Marxova djela kritički odnosi prema vulgarnome marksizmu raznih varijanti, kao i građanskom idealizmu. Lukácsu je prvenstveno bilo stalo da iznese i svestranije interpretira Marxovu misao i otkrije ono što su mnogi previđali. Tome je on dodao, dakako, i svoja i druga iskustva marksističke misli koja su se nagomilala tokom posljednjih stotinjak godina. Mnogi su njegovi stavovi ili uvidi i originalni pa se bez studija toga djela ne može uspješno (mislim duboko i svestrano) upuštati u analize i razmišljanja o društvu i historiji, bez obzira na to s kojih se teorijskih pozicija polazilo. Jednako tako ima izvjestan broj djela koja se ne mogu mimoići da bi se što bolje shvatila Marxova misao. Jedno od takvih je sasvim sigurno i Lukácsevo djelo o ontologiji društvenog bivstva.

Lukácseva učenica *Agnes Heller* (r. 1929.), koja je emigrirala iz Madžarske u Australiju, objavila je djelo *A Theory of History* u kojemu je pokušala, na temelju osobito modernih nastojanja što smo ih npr. vidjeli u predstavnika analitičke filozofije historije, uspostaviti i obrazložiti potrebu nove discipline koja bi na neki način nadilazila i historiografiju i filozofiju historije.

U prikazu njezinih glavnih misli i stavova ne treba previdjeti da je u svojemu predgovoru, navodeći brojne suvremene filozofe, pisala da "jedan autor i jedna knjiga izdvajaju se zbog znatnog utjecaja na ovaj pothvat: Collingwood i njegovo djelo *The Idea of History*. Prije no što sam pročitala ovu knjigu, u mojoj je glavi bio kaos u pogledu mog predmeta. Pošto sam je završila, točno sam znala za što ću se zauzimati."[39] Isto tako A. Heller smatra da su filozofi i sociolozi M. Weber, E. Durkheim, B. Croce i G. Lukács "klasici" u ovom području o kojm ona misli raspravljati.

Svoju intenciju da zasnuje, nasuprot historiografiji i filozofiji historije, novu znanost – teoriju historije, najbolje je izrazila na početku treće glave te je najbolje navesti je u cjelini.

"Historijska svijest jest svijest o historičnosti: ona je sveobuhvatna. Ona se manifestira na svim svojim stupnjevima u svakoj kulturnoj objektivaciji koju je Zajedništvo stvorilo i apsorbiralo. Historija kao predmet interesiranja jest samo jedna od mnogih manifestacija historijske svijesti. Međutim, teorija historije mora se ograničiti na analizu objektivacije kojima je historija specifičan predmet. Ona mora ispitati kako su historije (prošle i sadašnje) shvaćale sebe kao historije, kako je razumijevanje historije razmišljalo o raznim stupnjevima historijske svijesti. Zbog toga se teorija historije ne može neposredno uhvatiti u

39 Agnes Heller, *Teorija istorije*, Beograd, 1984., str. 22.

koštac s historijskom sviješću, nego samo s razmišljanjem o toj svijesti ona mora razmišljati o razmišljanjima. Ako bi sebi postavila zadatak da analizira historijsku svijest koja je bila prije nje, tad više ne bi bila teorija historije, nego teorija kulture. Historiografija ('pisanje historije' u širem smislu riječi) i filozofija historije su prave objektivacije čiji je cilj razumijevanje historije. One razmišljaju o historiji. Predmet njihova istraživanja jest historija *sensu stricto*. Zato se teorija historije mora baviti njima, i to ne samo da bi objasnila teorijske postupke, načine verifikacije i falsificiranja, inherentne ciljeve historiografije i filozofiju historije. Teorija historije mora shvatiti da su korijeni raznih historiografija i filozofija historije neodvojivi od raznih stupnjeva historijske svijesti koju, zapravo, izražavaju. Ona mora dokučiti njihovu funkciju u životu historijskih perioda, njihovu vezu s tim periodima. Zato je potrebno shvatiti istodobno njihovu strukturu i specifičnost njihovih poruka."[40]

Drugi dio svojega djela Heller je posvetila problematici historiografije kao episteme. Usput dotiče i neka filozofskohistorijska pitanja, što ne treba navoditi. Želim samo navesti da s obzirom na historiografiju Heller smatra da su glavne konstitutivne ideje historiografske teorije: a) principi organiziranja; b) principi objašnjavanja; c) orijentacijski principi; d) unaprijed stvorena mišljenja (teorijsko-filozofska). Veliki dio knjige posvećen je analizi ovih konstitutivnih principa historiografije. Budući da ova problematika ne pripada filozofiji historije, zadržat ću se nešto više na trećem dijelu koji ima naslov: Smisao i istina u historiji ili filozofiji historije.

Već na samom početku poglavlja autorica jasno formulira svoju namjeru. Po njoj se u raspravi o filozofiji historije ne mogu razlikovati činjenični i normativni aspekti. "Najprije ću govoriti o njezinim sastavnim elementima, a zatim ću dati teorijski prijedlog da se ona eventualno zamijeni drugačijom vrstom filozofije, filozofijom o historiji, a ne filozofijom historije, teorijom *historije*."[41] Nabrajajući komponente filozofije historije, što znači neke bitne karakteristike filozofije historije, autorica zaključuje da sve filozofije pokreću pitanje smisla ljudskog postojanja. U posljednja dva stoljeća probila se misao o ljudskom postojanju kao historijskom postojanju. "Filozofije historije odgovaraju na pitanja o *smislu historijskog postojanja*, i tako zadovoljavaju potrebe našeg vremena. Ali one tvrde da odgovaraju na još jedno pitanje, na pitanje o *smislu historije*. U toj tvrdnji leži *dvosmislenost* svih filozofija historije: one izjednačuju smisao historijskog postojanja sa 'smislom historije'."[42]

40 A. Heller, *ibid.*, str. 89-90.

41 A. Heller, *ibid.*, str. 291.

42 A. Heller, *ibid.*, str. 297.

Jedina filozofija historije u kojoj je smisao bio dobro utemeljen jest Hegelova, jer je ona u njegovu sistemu rezultat razvoja objektivnog duha koji kao duh mora imati neki smisao svojega razvoja, što je u Hegela i formulirano u smislu svijesti o slobodi. Sve druge filozofije bile su u stanju samo da nepotpuno ostvare taj zadatak.

Ono što po mišljenju autorice razlikuje teoriju historije od filozofije historije jest pitanje ontologiziranja ili neontologiziranja bitnih iskaza o historiji. Tu se već očito vidi utjecaj analitičke filozofije historije, što podliježe onda i istoj kritici. "Teorija historije koja može zamijeniti filozofiju historije uključuje *vrijednost* progresa, ali nasuprot raznim filozofijama historije, ne *ontologizira* progres. S druge strane, sve filozofije historije ontologiziraju 'progres', 'regres' i 'vječno ponavljanje'. U njima se 'smjerovi' historije shvaćaju kao *činjenički*. Da bi se teorije historije razlikovale od filozofije historije, moraju se ukratko pogledati različiti tipovi ontološkog tumačenja progresa."[43] Heller zatim pokazuje razne tipove ontološkog tumačenja progresa (mehanički pojam razvoja, organski, dijalektički itd.). Autorica na kraju smatra da ovakva shvaćanja dovode sebe u velike teškoće. Na jednoj strani se historija shvaća kao rezultat ljudske akcije, a na drugoj otuđuju tu historiju od ljudske akcije i ponašaju se prema njoj kao prema pukom objektu, kao što se znanstvenici koji proučavaju prirodu odnose prema prirodi. "Očigledno je, ako historije ovise o ljudskoj akciji, ne može im se pripisati nikakva nezavisna varijabla, a kamoli 'Historiji' kao takvoj. Vrijedno je napomenuti da je ta unutrašnja proturječnost samo jednom bila teorijski riješena, naime, u Hegelovoj filozofiji historije."[44]

Kritički razmatrajući s istih pozicija i pitanje o cilju, zakonima i nužnosti u historiji, Heller se zaustavila i na pitanju socijalizma. Citirajući Polanjija da je "socijalizam tendencija inherentna industrijskoj civilizaciji", autorica naglašava da je socijalizam savršeno nova ideja, koju ne treba spajati ili zasnivati na težnjama za pravednošću, ili sa savršenim društvom itd., tj. s idejama koje se često izražavaju u ljudskim nadama, snovima kroz cijelu ljudsku historiju u poeziji, religiji itd. "Socijalizam je od ovoga svijeta i upravljen je u budućnost, a svoj konačni cilj, *transcendenciju* sadašnjeg društva, shvaća kao rezultat postojećeg društva, koje se treba razumjeti i na taj način prevladati."[45]

Ova se ideja može zastupati i bez filozofije historije, no ta ideja ima ipak afinitet prema filozofiji historije. Sudionici jednog historijskog razdoblja koji se sukobljavaju s tim problemima obično imaju mnogo

43 A. Heller, *ibid.*, str. 311.

44 A. Heller, *ibid.*, str. 317-318.

45 A. Heller, *ibid.*, str. 355.

zajedničkog čak ako su i vrijednosti koje zastupaju, kao i političke motivacije, različite. "Pojava svjetskohistorijske svijesti kao svijesti reflektirane univerzalnosti bila je rasadnik filozofija historije, filozofija koje su to adekvatno izražavale. Nije onda čudo što su socijalističke teorije bile slično formulirane kao filozofije historije, potpune ili nepotpune. Kao što je dobro poznato, socijalističke i nesocijalističke filozofije historije oplođuju jedna drugu ili (često) kao neposredan utjecaj, što je slučaj u liniji nasljeđa: Saint-Simon – Comte – Durkheim ili u obliku presađivanja nekih osnovnih ideja ili teorijskih dostignuća, kao u *Kulturkritik* u Fouriera, Feuerbacha, Marxa, Kierkegaarda, Nietzschea, Tönniesa, Sorela pa do Heideggera, Lukácsa, Adorna i Marcusea."[46]

Heller je nastojala pokazati insuficijencije filozofije historije koju bi, u krajnjoj liniji, trebala zamijeniti teorija historije. Ali ona ipak priznaje i opravdanost filozofije historije iz razloga što je ona potpora čovjekovim traženjima izlaza iz svijeta nepravdi i nesolidarnosti. Zato ću se na kraju samo zadržati na njezinu određivanju teorije historije da bi se vidjelo u čemu ona vidi bitnu razliku u odnosu na filozofiju historije i zašto preferira ovakvo rješenje. Autorica se, kao progresivni mislioci današnjice, odnosi, naravno, kritički prema suvremenim proturječjima i insuficijencijama građanskog društva. U vezi sa socijalizmom ona je svakako na tragu Marxa.[47] Ali u vezi s problemom socijalizma, autorica smatra da za njegovo opravdanje nije potrebna filozofija historije, iako ona ima korisno djelovanje na protagoniste jer oni na taj način shvaćaju socijalizam kao nužni proizvod univerzalnoga historijskog zakona. Ako se socijalizam shvaća kao "tendencija inherentna industrijskoj civilizaciji", što znači veće slobode i u bazi društva, ekonomskim odnosima, decentralizaciju moći itd., onda socijalistički preobražaj ne podrazumijeva jednu jedinu "prekretnicu" nego razvoj od manje socijalizma do sve više i više socijalizma, "od društva dominacije do samoupravnog društva, do

46 A. Heller, *ibid.*, str. 355-356.

47 A. Heller je o Marxu pisala: "Marxovo *djelo* jest najveći sistem filozofije historije koji je socijalizam proizveo. Ono pokreće sve probleme koje obično pokreću filozofije historije i sintetizira ih u zdanje kakvo je malo drugih podiglo (možda samo sistemi Hegela, Kierkeggarda i Freuda). Ono definitivno odgovara na pitanje smisla našeg historijskog postojanja time što daje snažno obećanje (i upozorenje). Naša nelagodnost u odnosu na Marxa potječe od toga što je njegov sistem filozofija historije – ali bilo bi veoma nehistorično *to* pripisati njemu kao neuspjeh ili nedostatak. Filozofski imputirana svijest o svijesti o reflektiranoj univerzalnosti *jest* filozofija historije i bilo bi više nego smiješno kriviti mislioca što je reagirao na potrebe svojega vremena. Marx nije ništa više 'griješio' u konstruiranju svojega filozofskog zdanja od ma kojega drugog velikog filozofa. Ali pošto je on bio reprezentativni filozof historije socijalizma, zaslužuje posebno priznanje socijalista čak i ako nam promjenjiva vremena donose sasvim drugačije potrebe. On također zaslužuje priznanje i nesocijalista jer je bio genij" (A. Heller, *ibid.*, str. 359-360).

participatorne demokracije, do razvoja koji ne isključuje mogućnost postojanja nekoliko prekretnica. Kao što sam rekla, ta logika je samo jedna od nekoliko u našem društvu, i nikakva nužnost ne garantira da će ona prevladati nad drugima. Da ponovim: mi možemo formulirati samo jedan istinit iskaz o budućnosti (točno zato što je to također iskaz o sadašnjosti); da dokle god postoji *naša* historija, postojat će i socijalizam – kao ideja, kao pokret ili kao i jedno i drugo."[48]

Filozofija historije npr. ne uzima i ne može uzimati u obzir sve moguće logike modernog društva jer se po njoj mora izabrati jedna logika ili možda bitna iz koje onda slijedi zaključak o budućnosti. Ali da bi se to postiglo, moralo se tu jednu logiku našega društva, naše historije mentalno preobraziti u "logiku" cijele ljudske historije. Historije čovječanstva, bez obzira na njihove razlike, postale su na taj način prethistorije sadašnjosti i organizirane u skladu s logikom sadašnjosti, za koju je filozof historije htio dokazati da je odlučujuća. "Teorija historije odbacila je baš taj postupak. *Teorija historije ne opoziva historicizam, nego ga hoće načiniti definitivnim.* Ona prihvaća izazov da razmišlja historično o našoj historiji i nudi odgovor na pitanje smisla historijskog postojanja. Zbog toga mora početi s rekonstruiranjem proturječne logike naše historije. Ta sama polazna točka ima mnoge teorijske i praktične implikacije. Jedna takva implikacija jest potpuno ponovno formuliranje pojma Historija."[49]

Naša sadašnjost, kao naravno i prošlost, obuhvaća više sasvim različitih kultura. Među nama postoje mnoge veze i zavisnosti, a budućnost ovisi o svim društvima i kulturama sadašnjosti, bez obzira na to jesmo li toga svjesni ili ne. Društvena struktura naše kulture, koju je autorica uglavnom razmatrala, samo je jedna kultura među mnogima. "Kao što sam već tvrdila, ta historija ima proturječne dinamike, i bar jedna od njih može odvesti u socijalizam. Ne postoji neoboriv dokaz koji nas može uvjeriti da su slične logike utkane u drugim kulturama s kojima dijelimo Zajedništvo, mada, ako smo se obvezali podržati tu određenu logiku (onu koja potencijalno vodi u socijalizam), mi treba da *hoćemo* da sve različite kulture koje dijele naše zajedništvo razviju istu logiku. Prema tome Historija postaje *projekt*, ideja o budućnosti čovječanstva."[50]

Teorija historije ne smatra kao filozofija historije da je ova Historija nužan proizvod prošlosti nazvane Historija, niti smatra da "cijela historija 'posjeduje' logiku koja nužno vodi k društvu nestabilne ravnoteže. Ne sugerira da se budućnost čovječanstva može zamišljati samo kao

48 A. Heller, *ibid.*, str. 383.

49 A. Heller, *ibid.*, str. 391.

50 A. Heller, *ibid.*, str. 391.

nastavak naše kulture, mada joj je inherentna namjera da to treba biti. Stoga projekt Historije ne podrazumijeva rekonstrukciju prošlosti kao prošlosti Historije. Baš suprotno: teorija historije odbacuje *ontološko konstituiranje Historije*. Ako je Historija samo projekt, ne može se konstruirati kao *činjenični razvoj*."[51]

Teorija historije je zato isto tako filozofija, ali nepotpuna. Bavi se sadašnjošću u istoj mjeri ali je svjesna toga. A to znači primjenjivanje historičnosti na svoje vlastite teorijske sugestije. Ona mora formulirati svoja obećanja i upozorenja bez uobičajene nad-determinacije kao što to čini filozofija historije. Zato nema nikakvoga jamstva da će se sve ovo za što i jesmo (misli se na socijalizam) zaista i dogoditi. Nema jamstva niti u postojanost socijalističkih ideja i pokreta utkanih u našu historiju. "Najviše što možemo reći jest da one *ne isključuju socijalističke ideje i pokrete*, a budući da sam njima odana, moram *također vjerovati da tako može biti*. Ako se Historija zamijeni historijama (osim geneze i prošlosti naše sadašnjosti), cijelo se zdanje filozofije historije raspada."[52]

Nadalje, teorija historije priznaje dijalektiku *samo* u modernom društvu i zato mora odbaciti filozofiju regresa i degradacije *in toto*, dok filozofiju progresa odbacuje samo *uvjetno*. Jednako tako se teorija historije, s obzirom na pitanje slobode, opredjeljuje za pristranost prema svima onima koji su najviše patili, te je osjetljiva na sve vrste patnje. "Kad se jednom zauzme takav stav, sve historije su ponovno podjednako bliske čovječanstvu."[53]

Kada Heller pokušava pokazati razloge zašto je teorija historije *nepotpuna filozofija* (vidi str. 414-421), onda se oni svode na to da teorija historije ne dijeli pretpostavku filozofije historije da je ono "treba" što misli činiti nužan ishod "Historije" prošlosti i sadašnjosti. Nadalje, teorija historije izvodi svoja dva oblika "Treba" (što treba da bude i što treba činiti) iz onoga što "Jest" u istoj mjeri kao što čine i druge filozofije. Međutim, dok one uglavnom ili u većini smatraju da se i može učiniti, teorija historije ne pretpostavlja da će ono što treba biti i zaista

---

51 A. Heller, *ibid.*, str. 392.

52 A. Heller, *ibid.*, str. 394. Na drugom jednom mjestu, a mogli bismo ih navesti podosta, Heller je pisala: "Filozofija historije razmišlja o svom položaju dvostruko. S jedne strane, priznaje da je 'moderan svijet' drukčiji od svih prethodnih. S druge strane, primjenjuje kategorije ('oblici postojanja') modernog svijeta na sve historije čovječanstva. Opet ponavljam: nijedna filozofija historije ne primjenjuje historijsko razumijevanje na sadašnjost i budućnost, i možda je razumljivo zašto. Filozofije historije historiziraju čovječanstvo na nehistoričan način zato što njihov kategorijalni sistem historizacije ne odgovara historijama koje *historiziraju*, nego samo historiji sadašnjosti koja im *služi kao kontekst* za historizaciju" (A. Heller, *ibid.*, str. 389).

53 A. Heller, *ibid.*, str. 399.

biti i da će ono što treba činiti i biti učinjeno. "Marx je jednom rekao da čovječanstvo nikad ne postavlja sebi cilj koji ne može ostvariti. To je iskaz tipičan za filozofiju historije. Teorija historije ga zamjenjuje drugim iskazom, manje ambicioznim, realističnijim i koji više *obvezuje*: da čovječanstvo nikad ne proizvodi vrijednosti koje se ne mogu poštovati i stalno održavati."[54] Teorija historije je svijest o nezadovoljnom društvu, o društvu orijentiranom prema budućnosti, o društvu u kojemu su rođeni pojmovi univerzalnog progresa i regresa. Socijalistička teorija prihvaća ideju progresa mada ne pretpostavlja da je dosad bilo progresa osim pojave ideje o progresu kojoj je privržena. Ideja o progresu se, naravno, ne može prihvatiti bez ideje o budućnosti. Ali teorije historije, spremne da stvaraju progres, odbijaju formulirati iskaze o budućnosti. "Zbog toga, njihova ideja budućnosti uzima oblik *utopije*. To nije budućnost izvedena iz 'Jest', nego *utopija budućnosti*."[55] Mada ova teorija sadrži ostvarivanje svih univerzalnih vrijednosti, ona ne smatra da će se one ostvariti. Zato mi trebamo postaviti ciljeve koji odgovaraju ideji o utopiji, ne očekujući ostvarivanje te utopije nego "stvaranje svijeta koji može više *sličiti* na utopiju nego svijet u kome živimo. Ako učinimo sve što je u našoj moći da stvorimo svijet koji sliči na utopiju malo više nego naš svijet, obavili smo svoju dužnost, bez obzira na to jesmo li potpuno uspjeli. A budući da smo obavili svoju dužnost, možemo uživati život, jedini koji imamo."[56]

Norma utopije uključuje slobodu ličnosti i zato maksima našeg htijenja jest da i svako drugo biće hoće isto što i mi zastupamo. Mi moramo dakle djelovati tako da svako biće može i hoće prihvatiti našu utopiju. Utopija potpuno samoupravnog društva jest ideja progresa, ali procesa koji je pozitivan samo ako, kao što je to formulirao Collingwood, dovodi do *dobitaka bez odgovarajućih gubitaka*. Ona mora zato poticati pluralizam svih oblika života i prihvatiti da "ljudska bića mogu biti društveno jednaka samo ako nisu jednaka u svojim ukusima, sklonostima, željama, talentima, i interesiranjima. 'Što treba da bude' može i treba da se specificira na različite načine."[57]

Socijalistička teorija historije shvaća sebe kao izraz radikalnih potreba, ali ona ne obećava zadovoljavanje svih potreba u budućnosti i smatra da je obećanje zadovoljenja svih ljudskih potrebe *lažno obećanje*. To ne znači da one ne mogu biti ostvarene, ali autorica kaže da ona ne može znati ništa o budućnosti i zato ne može znati hoće li tako biti ili

54 A. Heller, *ibid.*, str. 414-415.

55 A. Heller, *ibid.*, str. 416.

56 A. Heller, *ibid.*, str. 416-417.

57 A. Heller, *ibid.*, str. 418.

neće. To isto tako ne znači da se sa sigurnošću može kazati da tako neće biti.

U završnim razmatranjima Heller se vraća na pitanje filozofije historije i zaključuje da se postavlja opravdano pitanje kako je, uza svu kritiku filozofije historije, ipak postupala često kao što postupa i filozofija historije, tj. na način sličan ontološkoj nad-determinaciji *našega* životnog iskustva i ideala. Ona priznaje da se ta primjedba ne može potpuno odstraniti, jer zamijeniti filozofiju historije teorijom historije samo po sebi je *ideja*. Ako se etape historijske svijesti i ne poistovjećuju sa stvarnim razvojem društva, ipak ne možemo a da ne zamišljamo našu historijsku svijest ne samo kao "najnoviju" nego kao i "najvišu". "Otud i obveza da rekonstruiramo etape svijesti kao etape razvoja historijske svijesti, i našu svijest kao samosvijest historičnosti, samosvijest *točno tog* razvoja. U tom pogledu, ali samo u tom pogledu, filozofija historije ne može se zaobići, osim ako netko ne odluči potpuno se otarasiti filozofije. Ali takvo opredjeljenje bi proturječilo utopiji i svim vrijednostima teorije historije. Na pitanje smisla historijskog postojanja mora se odgovoriti."[58]

Bez obzira na kritički stav prema filozofijama historije koje su, kako je rekla, ontologizirale progres, regres i vječno vraćanje i u kojima se smjerovi historije shvaćaju činjenično, ipak na kraju priznaje da su filozofije historije antropologije, i sve predlažu način života, a to je karakteristika i teorija historije. Zato je morala, na jednom mjestu, konstatirati da je teorija historije zapravo "nepotpuna filozofija".

Završit ću ova izlaganja u svakom pogledu zanimljivoga, misaonog i humanističkog djela s mišlju same autorice. Negdje pri kraju djela pisala je da u "našemu dinamičnom društvu – društvu nestabilne ravnoteže i proturječnih logika, društvu u kojemu se najviša vrijednost (na koju su svi pristali), sloboda, može tumačiti (procjenjivati) na potpuno različite i proturječne načine, u društvu koje više ne nudi ljudima tradicionalne sisteme vrijednosti i vrijednosne hijerarhije koje daju norme za akciju i dobar život, društvu u kojemu je instrumentalna racionalnost nadvladala vrijednosnu racionalnost – u tom društvu vrijednosno racionalna akcija i koherentno vrijednosno racionalno ponašanje (dobar život) *postaju nemogući bez vodstva ideje o onom što treba da bude*. Svako tko odbacuje utopiju, odbacuje 'dobar život' i ostavlja čovječanstvo na milost samo instrumentalnoj racionalnosti, na milost žeđi za moći, na milost manipulatorima i diktatorima. Vrijednosti koje nudi utopija malobrojne su, ali su suštinske. Po njima se može živjeti na sasvim različite načine, a kako se mogu konkretizirati u mnogim akci-

58 A. Heller, *ibid.*, str. 441.

jama, u raznim oblicima življenja, one dopuštaju kombiniranje formalne i supstancijalne (materijalne) etike. Nezadovoljstvo s gledišta druge logike građanskog društva upućuje na potrebu za vrijednosno racionalnom akcijom. Ipak, ta se potreba ne može zadovoljiti bez slike racionalne utopije. I utopija postaje potreba."[59]

Agnes Heller je napisala u svakom pogledu zanimljivo i intrigantno djelo koje bi moglo biti predmetom veoma sadržajnih diskusija. Ona polazi u biti od Marxa i kao dosljedni humanist od ideje socijalizma. Na jednomu mjestu i piše da se "teorija historije koju predlažem može tumačiti kao verzija historijskog materijalizma".[60] Ali, s druge strane, pod utjecajem Collingwooda i suvremenih predstavnika analitičke filozofije historije, smatra da bi trebalo izbjeći mnoge "predrasude" filozofije historije – shvaćanje historije s velikim H, tj. kao univerzalno kretanje, njezine "zakone" kao opće i bezuvjetne zakone historije, građansko društvo i socijalizam kao nužno razdoblje socijalnog razvitka itd.

Ne mogu, dakako, ulaziti u kritička razmatranja svih njezinih gledanja i razmišljanja. Ali, moram kao prvo reći da su njezine kritičke primjedbe u potpunosti prihvatljive kad je riječ o nekim, osobito idealističkim filozofijama historije. Drugo, da neke opravdane primjedbe i stavovi ne proturječe realno-dijalektičkoj, posebno Marxovoj filozofiji historije. I, konačno, njezino prihvaćanje neopozitivističke kritike "ontologiziranja historijskih kategorija i zakona" u suprotnosti je s njezinim nastojanjem da njezina teorija historije bude ipak jedna verzija historijskog materijalizma. Nastojanje A. Heller da možda izbjegne radikalizam neopozitivističkog stava, što smo ga imali prilike vidjeti u anglo-američkoj analitičkoj filozofiji historije, da se razmatraju kategorije filozofije historije, ali samo kao naše "iskaze" a ne ontološka zbiljnost, i u nje je ostalo ambivalentno i nerješivo. Koncepcije o historiji, ako ne prihvatimo kao njihovu osnovu realno historijsko zbivanje, ostaju bez odgovora o nastanku i ostaju bez kriterija za provjeravanje.

Djelo Agnes Heller je ipak poticajnije od mnogih sličnih djela s obzirom na probleme u vezi s historijskim bivstvom kao i našim vremenom. Heller je s pravom upozorila da mnogi apodiktički stavovi o pitanjima historije, našega i budućeg vremena, ne mogu biti tako apodiktički kako mnogi misle. Određena doza skepse i opreznosti moraju biti ugrađeni u sva takva nastojanja da se spozna historijsko bivstvo u svim svojim temporalnim dimenzijama.

* * *

59 A. Heller, *ibid.*, str. 436.

60 A. Heller, *ibid.*, str. 421.

Finski filozof *Jalmari Eduard Salomaa* (1891.–1960.) docent filozofije u Helsinkiju, a od 1931. profesor teorijske filozofije u Turku, objavio je 1950. godine djelo *Philosophie der Geschichte*. To je jedno od rijetkih sistematskih djela u 20. stoljeću o glavnim problemima filozofije historije. Na ovoj problematici radio je s prekidima nekoliko desetljeća, a rezultat je navedeno cjelovito djelo.

Salomaa smatra da je za pisanje historije nužna i filozofija historije, a što je historija, više je filozofsko nego historijsko pitanje. Odmah na početku kaže zato da "smatram neophodnim, već u uvodu na to upozoriti, da čvrsto želim stajati na *vlastitom tlu historijske znanosti"*.[61] On želi čvrsto stajati na tlu realne historije. Apriornost i transcendentalne hipoteze o svjetskom duhu i slično ne promiču filozofiju historije. Na taj način nije nastala historijska znanost nego možda teologija ili poezija, koja je svakako obogatila našu duhovnu historiju.

S obzirom na prirodu Salomaa zastupa uglavnom stavove koje su već tada usvojili mnogi filozofi, da "priroda kao suprotnost historiji označava ono što se stalno vraća ili je relativno postojano, dok u svijetu historije sve je promjenjivo i jednokratno".[62]

Historija je znanost o sadašnjosti. Mi smo nosioci historije, središte kroz koje se zbiva historija. U sadašnjosti živi tek prošlost. "Historijska sadašnjost nije negativna granica koja neprestano postaje prošlost i izmiče budućnosti, nego je ona pozitivna dimenzija, čiji korijeni sežu duboko u prošlost."[63]

U tom smislu sadašnjost i historija nisu suprotnosti i zato historijska znanost nastoji iz sadašnjosti dosegnuti prošlost. Iz prošlosti uvijek ostaje nešto što djeluje i pritišće u sadašnjici. Pretpostavka historijskog istraživanja je i to da je čovjek kao psihofizičko biće, "ljudska priroda", uglavnom ostao isti. Neke potrebe (hrana, razmnožavanje, potreba za sigurnošću i slobodom) ostale su uglavnom iste, što ne znači da se čovjek nije obogatio i diferencirao.

Da je historija bitno znanost o sadašnjosti, pokazuju izvori historičara. Cijeli njegov radni materijal je sadašnjost. Predmet historijskog istraživanja nije "prošlost kao prošlost, nego *dimenzija prošlosti u sadašnjosti"*.[64] *"Izvan sadašnjosti nema nikakve stvarnosti."*[65] To je razlog zašto se historija mora uvijek iznova pisati. Ali nijedna realna znanost ne dolazi do konačnih rezultata. Jednako tako se u problem vremena

61 Jalmari Eduard Salomaa, *Philosophie der Geschichte*, Turku, 1950., str. 12.

62 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 19.

63 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 22.

64 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 27.

65 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 28.

ne može prodrijeti nego samo analizom sadašnjosti, "*Jer nema drugog vremena nego sadašnjost.* Sadašnjost sadržava sve vrijeme i egzistenciju, koji na kraju krajeva postaju identični."[66] Tako je sve što je stvarno u prošlosti i budućnosti sadržano u sadašnjosti. "*Cijela zbiljnost sastoji se iz sadašnjosti.* Izvan nje nema ničega. Jer to što je zbiljsko 'jest', ne to što je bilo ili što će biti."[67]

Nadalje, Salomaa govori o čovjeku kao povijesnom biću te čovjeka možemo shvatiti i poznati samo iz historije. Čovjek je, dakako, i priroda i historija. Priroda kao psihofizičko biće, historija kao duhovna historija. Imati duh – znači imati kulturu. Prednost čovjeka pred drugim bićima je što ima um. Duh (jezik, simboli, savjest) koji je opći svim ljudima je aktivno, dinamičko, a ne statično, supstancija. Duh je u svojoj biti nešto što se razvija, povijesno. Historija je historija duha, historija čovječanstva. Ali ona ima i svoju prirodnu stranu u narodima i državama. To je "objektivni duh" koji se ne može idealistički shvatiti ili iz neke druge metafizike, nego iz analize bogatoga historijskog zbivanja. Zapravo, "ne postoji uz individuume nikakav objektivni duh samostalno, isto tako kao što ne postoji individuum koji bi bio nezavisan od objektivnog duha".[68]

Objektivni duh nikad nije samostalan, kao na primjer kad se govori o duhu nacija ili duhu vremena. On nije osoba ili svijest kao što su smatrale romantičke teorije. Nema samostalnog duha kao duha Finske ili Švicarske izvan pojedinačnoga Finca ili Švicarca. Subjektivni i objektivni duh se objektiviraju, te možemo govoriti o objektiviranom duhu koji se realizira u materijalnoj i duhovnoj kulturi. Ali, "objektivirani duh ne smije se promatrati kao nepovijesni, kao što su apsolutne vrednote, koje on pokušava izraziti. On nastaje razvojem kulture, mijenja se i nestaje."[69] Promjene u objektivnom duhu su ne samo izvanjske nego je riječ i o promjeni duhovnog sadržaja, ali ponajviše u odnosu "trećega faktora", živog duha prema objektiviranom duhu.

U vezi s pitanjem o ulozi masa i individuuma, osobito velikih ličnosti, u historiji, uglavnom su shvaćanja jednostrana. Ličnost i masu ne može se dijeliti. Oni se nadopunjuju. To su različite strane mnogostrukoga historijskog događanja. "Stoga isto tako individualizam kao i kolektivizam previđaju najunutrašnjiji nerv historijskog zbivanja: *historijsko događanje je drama, u kojoj su individuumi i zajednica suprotstavljeni igrači.*"[70]

66 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 39.
67 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 40.
68 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 57.
69 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 61.
70 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 67.

Osnovna misao Salomaa je da individuume ne možemo dijeliti od njihove društvene zajednice jer su oni njezin neodvojiv dio, ali isto tako veliki individuumi daju svojevrstan pečat razvoju i životu te zajednice. Stvaralačka mogućnost je dana samo stvaralačkim individuumima. Ali uza sve to, i najveći individuumi samo su "kaplja u velikom oceanu *cjelokupnog zbivanja*. Na kraju krajeva, u historiji je riječ o cjelokupnom događanju, o historiji čovječanstva. Individuumi su njezini nosioci i oblikovatelji. Njihov rad koristi cjelini, objektivnom i objektiviranom duhu, kao što od svoje strane iz toga crpu duhovnu hranu."[71]

U vezi s problematikom odnosa historije i psihologije Salomaa nije psihologist i vjeruje da se u historiji ne radi o psihičkim nego duhovnim pojavama, koje nadilaze psihologiju. A u vezi s odnosom historije i sociologije autor se ne slaže da historija obrađuje samo pojedinačno i jednokratno, a sociologija opće i ono što se ponavlja. "Uopćavanje i traženje zakona nisu nikakav privilegij sociologije nego pripadaju također zadaćama historijske znanosti."[72] Sociologija je za njega uža disciplina nego historija. Umnogome se one slažu, ali historija nadilazi sociologiju po širini zahvata.

Vidimo da se Salomaa nije slagao s koncepcijom koja je posebno došla do izražaja u Njemačkoj u djelima Windelbanda i Rickerta koji su ne samo oštro dijelili historijsko od prirodnog nego su i smatrali da je historijsko zbivanje uvijek jednokratno i da se zato ne može govoriti o historijskim zakonima.

Salomaa se jednako tako nije slagao sa shvaćanjem da historiju ne spoznajemo nego samo razumijemo, što je također bila velika tema njemačke i europske filozofije osobito nakon Diltheyevih inače veoma važnih filozofskih istraživanja. Salomaa rješava ovo pitanje historijske spoznaje ili historijskog razumijevanja tako da on ovu dilemu rješava u tom smislu što razumijevanje shvaća kao predstupanj historijskoj spoznaji. "Sve znanosti na kraju krajeva teže za *spoznajom*. Razumijevanje je u duhovnoj znanosti tek predstupanj spoznaje, dakle *logički prije* tu nego spoznaja."[73]

Postoje, piše Salomaa, individualni i opći pojmovi. Individualni kao npr. renesansa, gotika, kršćanstvo itd. Ali se u historijskom istraživanju isto tako uopćava. Nikad ne možemo izbjeći generaliziranje ako se, i gdje se, radi o spoznaji. Individualno je predmet opažanja a ne spoznaje. A historijske pojave ne mogu se opažati. Zapravo su svi pojmovi historije opći.

71 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 70.

72 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 81.

73 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 100.

Salomaa je inače zastupao shvaćanje da ne postoji kruti determinizam u historiji. Historija nije jednostavno prirodno zbivanje jer u njoj vladaju i iracionalni momenti kao što su slučaj i sloboda. "U historiji očituju se isto tako determinirajući kao i slučajni elementi."[74] Kauzalni zakon vlada isto i historijom, ali on nije identičan kauzalnim odnosima u prirodi. Velika zbivanja, ratovi, revolucije i sl. ne nastaju ni iz čega, nego imaju svoje uzroke. Ali koji su uzroci odlučujući, glavni, nije lako otkriti i u tome se i sastoji jedan dio historijskog istraživanja. Isto tako sadašnjost ne determinira u potpunosti budućnost. "U historiji ne vlada nikakva nužnost, nikakav determinizam u tom smislu da bi se na temelju sadašnjosti moglo zaključiti o budućnosti, ili da bi sve što je u sadašnjosti bilo određeno od prošlosti."[75] Upravo zbog slučajnosti, slobode individuuma u njegovu stvaralaštvu, nije moguće historijska zbivanja u potpunosti predviđati. "Ali tok cjelokupnog razvoja historije ili buduće znanstvene, umjetničke ili religiozne pojave ne mogu se predvidjeti."[76]

U daljnjim razmatranjima Salomaa se osvrće na žučnu diskusiju koja se vodila na prijelazu stoljeća o problemu vrijednosti i vrednovanju u historiji. Kritički zaključuje da se u tim raspravama previdjelo da tu postoje dvije različite stvari: jedno je *vrednovanje* ili neposredan stav prema vrijednostima, a drugo je *logički vrijednosni sud* ili utvrđenje jedne vrijednosne činjenice. U historiji se uvijek vrednovalo, i historija ima zadatak da ih ustanovi i objasni.

Istraživanja o cjelini historije su metahistorijska. Takvo jedno pitanje je o jednokratnosti u historiji. Potječe još iz Perzije, kršćanstva itd. Filozofija je međutim nešto drugo nego religija i ona ne mora istraživati i davati odgovore na sva pitanja i gledanja koja čovjek ima ili ih traži. Stvaranje svijeta kao i kraj svijeta ne spada u filozofiju historije, kao što ne spadaju u filozofiju historije niti neka mišljenja o vječnom vraćanju istog.

Herder je prvi, smatra Salomaa, odlučno postavio tezu o jednokratnosti historijskih zbivanja. Autor smatra da je jednokratnost u historiji ponajprije vremenska jednokratnost. S obzirom na vrijeme svako historijsko zbivanje je jednokratno. "Vremenski razmak razdvaja historijska zbivanja jedna od drugih."[77] "Novost" i "stvaralačko" je dalje ono što čini historiju i njezinu jednokratnost. Međutim, kako ćemo poslije vidjeti, Salomaa nije iz toga zaključivao da u historiji ne postoje zakonitosti, samo što su specifične u odnosu na prirodne.

---

74 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 132.

75 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 138.

76 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 139.

77 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 150.

Jedini stvarni djelatni faktor u historiji je ljudski duh. Marx kaže da historiju čine ljudi. Historiju stvaraju ljudi sa svojim strastima, voljom za moći, ovisnosti o prošlosti, ali i o prirodi (geografski položaj, klima itd.). Salomaa se ne slaže s koncepcijama koje su smatrale da je geografski faktor odlučujući u razvoju historije. Geografska okolina samo je "*nužni uvjet* historijskog zbivanja".[78] "Geografska okolina je samo *pozornica drame historije*."[79] Marx ima pravo kada u *Kapitalu* kaže da su geografski faktori samo *mogućnost* historije.

Salomaa je posvetio jedno poglavlje i teološkom shvaćanju da bi ga razgraničio od filozofskog shvaćanja. Svi su narodi, kaže Salomaa, od Egipćana i Babilonaca do Perzijanaca i Izraelaca vjerovali u utjecaj bogova na historiju. I do dana današnjega postoje ostaci takvih shvaćanja, od Lessinga i Herdera do nekih suvremenih mislilaca. U teološkom shvaćanju historije zapravo se miješaju znanost i religija, a one su, kako pokazuje novija historijska nauka, dospjele u oštar sukob. Znanost i religija su dva odvojena svijeta koja mogu zajedno živjeti samo ako se jedan ne miješa u stvari drugog.

Sloboda znanosti, njezina autonomija, jedno je od najvrjednijih dostignuća modernoga vremena. Prirodne znanosti su već odavno neovisne o religiji te je shvaćanje o transcendentnim faktorima u njima nemoguće i nije ujedno nikakvo objašnjenje.

Znak zaostalosti duhovnih znanosti za prirodnim znanostima jest kada se historičar poziva na transcendentne, teološke osnove i razloge, koji bi trebali sudbinski djelovati na historiju. "Jer on istražuje historiju, koja je djelo čovjeka, na kraju krajeva jedina stvar koju je čovjek sam napravio."[80]

Teološko shvaćanje nužno završava u učenju o predestinaciji i teološkom fatalizmu pa čovjek prestaje biti odgovoran za svoja djela.

Drugo je pitanje utjecaja religioznih gledanja u historiji. Religija je uvijek imala znatan udio u razvoju kultura. Ali kad se postavlja pitanje o postanku svijeta i pitanje zašto je nastao čovjek, treba jasno reći da to nisu problemi filozofije historije nego prirodoznanstveni i metafizički problemi. U sklopu te rečenice Salomaa samo jednom priznaje da je moguće djelovanje i transcendentnih i metafizičkih sila na čovjeka, ali je historiju čovjek sam stvorio bez njih. "Zato je besmisleno tražiti uzroke jedne historijske pojave *izvan historije*, kao u geografskoj okolini ili u transcendentnim faktorima."[81] "U svakoj historijskoj pojavi, u

78 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 158.

79 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 158.

80 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 162.

81 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 164.

svakom zbivanju sadržano je sjeme promjene, unutrašnja težnja za nečim novim."[82]

Kada je raščistio historijski teren, Salomaa se vraća na već dotaknuto pitanje o zakonomjernom ili nezakonomjernom razvoju historije te naglašava da, usprkos nekim mišljenjima, u historiji postoje zakoni ili u najmanju ruku pravilnosti u historijskom razvoju. Da su historijska zbivanja podvrgnuta *logičkim zakonima*, to je neosporno. "Istinsko historijsko mišljenje nije ovisno o individualnoj samovolji, nego slijedi svoje vlastite objektivne zakone. Logika historije znači neku vrst zakonomjernosti historije."[83]

Salomaa se veoma kritički odnosi prema svima onima koji su negirali historijske zakone; smatra da nigdje nema apsolutne zakonomjernosti, pa tako i u prirodnim znanostima zakoni fizike izražavaju samo maksimum vjerojatnosti. To ne znači da su historijski zakoni iste vrste kao prirodni. Ali i prirodni zakoni, ako se uzmu u obzir različita područja prirode, također su različiti. Tako i u historiji postoje različiti zakoni. Zakoni ekonomije nisu identični zakonima umjetnosti. A zakon uzročnosti u historiji ne može imati svoje mjesto ako se ne uzme u obzir djelatnost svjesne, odgovorne ličnosti. Salomaa se isto tako ne slaže s biologističkim interpretacijama historijskog razvoja koje smatraju da, kao i u životu, historija prelazi razna razdoblja od mladosti, zrelosti itd.

U posebnom poglavlju Salomaa se zadržava na važnim kategorijama razvitka i napretka. Razvoj nije isto što i događanje. Promjena može biti a da nisu razvoj, ali razvoja bez promjena nema. Zakon razvitka je najvažniji zakon historije. Za razvitak nije bitan cilj jer i razvoj organskog nema nikakvog cilja. Konačni stadij razvoja ne može biti cilj razvoja. Individuum postavlja sebi ciljeve ali objektivni duh, čiji je razvitak historija, nema svjesni cilj. Historijski razvitak nije identičan s napretkom jer razvitak postoji i prema boljemu i prema lošijem pravcu.

U napredak stari mislioci nisu vjerovali, pa ideja potječe tek od Bacona, zatim Leibniza, a u prosvjetiteljstvu je taj pojam već u potpunosti prihvaćen. Nakon 1914. godine mnogi su postali skeptični u pogledu napretka, pa je npr. Simmel smatrao da napredak mora imati neki cilj, što je samo subjektivno gledanje na to pitanje. Cilj ili svrha historije je za Salomaa u proturječju sa slobodom čovjeka da radi dobre ili loše stvari. "Tvrdnja o napretku ne pretpostavlja prihvaćanje neke *norme ili svrhe*, što vodi izvan historije i u filozofiju vrijednosti. Jer bezuvjetna se norma dobiva samo iz svijeta apsolutnih, objektivnih vrednota, o čemu mi možemo imati samo nepotpuno mišljenje. Historijski razvitak

82 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 164.

83 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 169-170.

ne stvara nikakve *savršene, apsolutne vrednote*, nego samo više ili manje nepotpune *nosioce vrednota*, u kojima vrednote dolaze do izražaja. Jer ništa što je nastalo i što je prolazno u vremenu, nije savršeno."[84]

U historiji nema nikakvih apsolutnih vrijednosnih mjerila. U historijskoj znanosti su mjerila uvijek drukčija za ekonomiju, umjetnost, znanost, moral, religiju itd. Eventualni razvitak i napredak na svakom tom posebnom području mora imati *svoja* mjerila vrijednosti.

Ranke misli da u duhovnom razvitku nema progresa. Možemo prihvatiti da nitko nije nadmašio Platona ili Aristotela, ili Euklida i Gausa, Demokrita ili Newtona. "Ali iz svega toga ne slijedi da u filozofiji, u matematici ili istraživanju prirode od vremena antike nije bilo napretka."[85]

Napredak ne ide pravocrtno nego ritmički i na mnogim područjima dijalektički. Plodnim vremenima slijede vremena propadanja, ali smjer je ipak prema naprijed. U prirodnim naukama je napredak pogotovo očit. Razvoj zapadne kulture u ovim posljednjim stoljećima osvaja svijet. Individuumi su mnogo više povezani nego prije. Danas razvoj kulture pretpostavlja uzajamno djelovanje i suradnju svih naroda. Sve to govori o napretku kulture, a i šire mase već mnogo više participiraju u cjelokupnomu kulturnom razvoju nego prije. Salomaa pokazuje kako postoji izraziti napredak i na drugim sektorima društvenog života (nacionalno bogatstvo, razina života, zdravstvena pomoć, a da se ne govori o tehničkom napretku).

Iako se čovječanstvo još nije oslobodilo ratnih strahota pa i uništenja s obzirom na današnje mogućnosti, Salomaa ipak vjeruje da sve to čovjek može izbjeći. "Što čovječanstvo bude solidarnije, što se življe bude oblikovala svijest čovječanstva o njegovu jedinstvu, to će se individuum jače razvijati, to će mogućnosti za kulturu čovječanstva biti bolje. Čovječanstvo ima *mogućnost* snažnog napretka pred sobom. O *individuumu* ovisi hoće li se i u kojem stupnju ostvariti te mogućnosti, slikovito rečeno, na kako se visoki vrh brijega može čovječanstvo uspeti. Apsolutna visina, *savršenstvo* ostaju u vremenu nedostižni."[86]

Salomaa je izraziti predstavnik modernoga realističkog, a i dijalektičkog mišljenja u filozofiji. U svojim nastojanjima da otkrije "tajne historije" i čovjekova stvaralaštva, Salomaa je znao koristiti ponajbolje rezultate moderne filozofije i filozofije historije i dati cjelovitu koncepciju čovjeka i njegova historijskog djela.

Vidi se da je to djelo plod dugotrajnog proučavanja, razmišljanja i pisanja. Rijetka su djela u našemu stoljeću koja su obuhvatila veliki dio

84 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 189.

85 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 191.

86 J. E. Salomaa, *ibid.*, str. 195.

bitnih problema filozofije historije i koja su pisana s razvijenog, dobro argumentiranoga i racionalnog stajališta. Zato ono pripada među važna ostvarenja modernoga realističkog i dijalektičkog ovostranog interpretiranja i shvaćanja filozofskohistorijske problematike.

* * *

Filozofija, filozofija historije i socijalna filozofija u zemljama srednje i južne Europe imale su u tom razdoblju svojevrsnu historiju. Riječ je o Mađarskoj, što sam već pokazao, zatim Jugoslaviji, Poljskoj i Čehoslovačkoj. Središnje pitanje je bilo Marxova misao, odnos prema građanskoj filozofiji i problemi socijalizma. Staljinistička misao u SSSR-u je, naravno, činila velike prepreke i onemogućivala da se načine novi prodori u tadašnjoj vladajućoj filozofiji i praksi. Partijski monopol, osobito u nekim društvenim znanostima i filozofiji, morao je imati pogubne posljedice, ne samo stagnaciju nego i nazadovanje.

Međutim, u drugim zemljama zbivali su se i neki specifični procesi, neka nastojanja i promjene koje su dovodile do veće živosti i originalnosti na cjelokupnome kulturnom planu. Ti procesi su najprije započeli u Jugoslaviji, a razlozi su bili veoma očigledni. Filozofska tradicija je u ta dva posljednja stoljeća u Jugoslaviji bila slabija nego u navedenim zemljama. Ali je zato cjelokupna društvena praksa bila takva da je Jugoslaviju ubrzo nakon Drugoga svjetskog rata bacilo u prvi plan zbivanja s obzirom na cjelokupnu problematiku socijalizma koji je u jednom dijelu Europe, kako se mislilo, započeo svoje historijsko ostvarivanje.

Ta specifičnost društvene i političke prakse započinje odmah nakon fašističke okupacije svih tih zemalja pa i Jugoslavije. Stvorene marionetske i kvislinške države nakon razbijanja Jugoslavije bile su samo produžena ruka fašizma, ponajprije njemačkog i talijanskoga. Izvanredna procjena i odluka J. B. Tita, tadašnjega generalnog sekretara Komunističke partije Jugoslavije, da se nastala tragična situacija pokuša riješiti ne u gradovima, kako se dotad u svim europskim socijalističkim i komunističkim pokretima mislilo, nego u dizanju naroda na ustanak protiv fašizma, doveli su do uspostavljanja tako masovne i uspješne antifašističke borbe koja je bila u masovnosti i organiziranosti jedinstvena u Europi, a i u cijelom svijetu. Jedino je narodnooslobodilačka borba Kine, pod vodstvom genijalnog Mao Ce-tunga, bila isto tako uspješna i masovna, a i s važnijim historijskim posljedicama s obzirom na veličinu Kine i mogućnost njezina historijskog utjecaja.[87]

87 Genijalnost pojedinih historijskih ličnosti prvenstveno se pokazuje u drukčijem i u dubljem sagledavanju historijske situacije i njezinih mogućnosti, kao i u odlukama koje imaju dalekosežne posljedice za određene narode pa i cijele

Antifašistička borba svih naroda u tada raskomadanoj Jugoslaviji bila je jedna od najsvjetlijih i najdramatičnijih epoha tih naroda, koja je na kraju i spasila neke narode (npr. hrvatski) od potpunog zatiranja i uništenja. Osim toga, većina naroda na tom području, nakon tolikih stoljeća, dobila je i svoju državu u okvirima nove jugoslavenske federacije. Kako je vodeća snaga te borbe bila Komunistička partija, koja je ostala uglavnom sama sa svojim narodima na poprištu, nije bilo nelogično da se pobjeda nakon 1944. i 1945. godine iskoristi i za revolucionarne socijalističke prijelome. Bitno je u svemu tome dakle bilo da su ta antifašistička borba i započeti revolucionarni procesi, koji u samoj borbi nisu bili primarni, dobivali i karakter socijalističke revolucije. Ali ono što je sve to zbivanje karakteriziralo, bilo je da su ta borba i revolucija bili provedeni vlastitim snagama, da su bili sasvim svojevrsni, što je nužno iziskivalo niz specifičnih mjera i sagledavanja daljnjih procesa i što se zbog svega toga nisu mogle sagnati u neke druge "propisane" okvire i puteve. A najodlučniji je moment pri tome bio još i taj što je vodeća snaga te borbe i, napokon, revolucije bila izrasla u samoj borbi i da je zato bila stvarno zainteresirana da revolucionarni proces dovede do kraja. Ona je još uvijek bila životno odana visokim i plemenitim idealima izgradnje novoga svijeta za koji su najbolji pripadnici našega naroda (kao i mnogih drugih naroda) nesebično davali svoje živote tokom ovog stoljeća.

Međutim, svi ti veliki principi i specifična praksa nisu mogli biti u suglasnosti s tendencijama nametanja mišljenja i političke Staljinove prakse i njegova vodstva, s besprincipijelnim postupcima koji su išli za negiranjem samostalne socijalističke politike u zemlji i na međunarodnom planu, a konačno i s postupcima koji ne mogu biti spojivi sa socijalističkom praksom ni u nacionalnim ni u internacionalnim okvirima.

Zato je u istom onom času kada je Staljin pokušao preko različitih instancija (mješovitih društava, centralne banke, svojih vojnih i civilnih stručnjaka) dovesti jugoslavensku Partiju i zemlju u neravnopravni položaj, i konačno zagospodariti njima – sukob bio neminovan. Staljin je u svojoj birokratskoj i autokratskoj zaslijepljenosti sasvim krivo procjenjivao situaciju u Jugoslaviji. Znao je da SSSR, kao i on osobno, uživa golemi autoritet među jugoslavenskim komunistima i narodima, ali je previđao i rezultate i goleme promjene koje je jedan stvaralački

dijelove svijeta. Ali i te ličnosti, jer su i oni ljudi, uvijek imaju i svoje granice koje ne mogu prekoračiti. Zato i pod njihovim vodstvom mogu postojati takva rješenja koja ne moraju biti na razini prijašnje iznimnosti, pa mogu biti čak i sudbinski promašaji. (Za Mao Ce-tunga npr. kulturna revolucija, a za Tita npr. nedovoljno shvaćanje značenja demokracije i opasnosti od jednopartijskog monopola).

revolucionarni put sobom nosio. Nadao se da će prvim svojim aktom ili slomiti otpor ili jednostavno smijeniti vodstvo.

Napad započinje CKSKP (b) pismima koja potpisuju Staljin i Molotov, prvo 27. ožujka 1948., a drugo 4. svibnja 1948., a sve je to, nakon razmjene pisama i drugih kontakata, završilo "slavnom" i politički stupidnom rezolucijom Informbiroa 28. lipnja 1948.

Taj prijelomni događaj brzo je pokazao da se u biti radi o sukobu dvaju gledišta na marksizam u teoriji i praksi, što se tada nije moglo nazirati. Ono što je u prvom momentu sudara izgledalo nevjerojatno i nejasno, daljnjim razvojem tih divergencija, odbacivanjem mnogih shema, slobodnim analizama o kojima je ovisio sav nacionalni život – slika modernoga svijeta i njegovih tendencija, a onda i karakter toga sukoba, dobivalo je drukčije i sve jasnije obrise.

Trebalo je, zapravo, odbaciti cjelokupno jedno dogmatsko nasljeđe koje su brižno i neumorno kovali i nametali u drugom razdoblju Treće internacionale Staljin i njegovi apologeti. Osjetila se jasna potreba, i u teoriji i u praksi, za pravim prevrednovanjem svih vrijednosti koje su staljinisti u ime marksizma propovijedali. Od analize suvremenoga kretanja kapitalizma, puteva socijalističke revolucije, teorije države, partije, karaktera socijalizma, filozofije, humanizma – sve je to u svjetlu toga sukoba dobivalo postupno nova osvjetljenja. Od toga historijskog događaja i sukoba prošlo je već više od pola stoljeća pa se može reći da je u tom vremenu stav rukovodstva i naroda u Jugoslaviji bio historijski akt prvoga reda i jedan od prijelomnih momenata u historiji socijalizma.

Ne treba posebno mnogo upozoravati da je zbog svega toga, kao i zbog ostale situacije u razvijenom svijetu, krize kapitalizma i uspona socijalističkih i socijaldemokratskih partija, problem socijalizma, državnoga kapitalizma, marksizma postao jedan od dominantnih problema i preokupacija humanističke inteligencije, osobito u Europi. Jugoslavenski teoretičari, u najvećoj mjeri marksisti, od kojih su mnogi prošli i aktivnu borbu protiv fašizma, pomalo su dolazili u prvi plan u tim nastojanjima iz jednostavnog razloga jer su bili izravno suočeni s beskrupuloznom, agresivnom i veoma opasnom, staljinističkom politikom.[88]

Za razvoj marksističke misli u tadašnjoj Jugoslaviji i za razumijevanje cjelokupne situacije moram naglasiti barem dva presudna momenta.

88 Tako je npr. Informbiro u svojoj rezoluciji 1949. navodio među ostalim: "Ako je savjetovanje Informacionog biroa Kompartija u lipnju 1948. konstatiralo prijelaz klike Tito-Ranković od demokracije i socijalizma k buržoaskom nacionalizmu, to se u vremenu, koje je prošlo nakon tog savjetovanja Informbiroa, završio prijelaz te klike od buržoaskog nacionalizma k fašizmu i otvorenom izdajstvu nacionalnih interesa Jugoslavije" (*Boljševik* br. 22/1949., str. 19). Mislim da komentar nije potreban.

U uvjetima sukoba koji je mobilizirao sve progresivne duhovne snage zemlje, od presudne je važnosti bila odluka političkog vodstva da se rješenje staljinističkoga državnog centralizma i partijskog monopolizma u svim sferama društvenog života riješi uvođenjem stare ideje europskih socijalista i komunista o radničkom samoupravljanju. Narodna skupština je 27. lipnja 1950. donijela odluku o radničkom samoupravljanju što se nešto potom proširilo i na ostale sfere društvenog života. Drugi je važan moment bio da je KPJ, u svim tim previranjima, došao do zaključka da se društvo ne može normalno razvijati ako se duhovna sfera ne oslobodi tutorstva države i partije.

Na Sedmom kongresu SKJ, travnja 1958., partija je donijela svoj novi *Program* u kojemu je odlučno zastupala potrebu slobodnog razvoja znanosti i umjetnosti, postavljajući prvi put u jednomu partijskom komunističkom programu stvari na pravo mjesto. Ustanovilo se da ni pojedinci ni politički faktori ne mogu biti arbitri znanstvenoga i umjetničkoga kretanja i nikakve sheme i propisi ne mogu biti fermenti potrebnog stvaralaštva na tim područjima.

U *Programu* je doslovno bilo zapisano da "Savez komunista Jugoslavije u cjelini i pojedini njegovi forumi ne smatraju sebe arbitrima u oblasti marksizma-lenjinizma ni u oblasti posebnih društvenih nauka. ... Nauka je sama sebi sudac, a presudni kriterij objektivne istine u oblasti društvenih nauka može biti samo činjenica da njihovi rezultati odgovaraju ili ne odgovaraju stvarnosti, što se konačno provjerava u samoj društvenoj i naučnoj praksi."[89] Isto tako je među ostalim bilo konstatirano da "Savez komunista Jugoslavije u isto vrijeme ustaje protiv 'teorija' koje u ime apstraktnih koncepcija slobode u stvari ukidaju istinsku slobodu naučnog i umjetničkog stvaranja podčinjavajući ga praktično reakcionarnim političkim tendencijama. Razvitak dosljednih socijalističkih društvenih odnosa i socijalističke demokracije u našoj zemlji zahtijeva da idejna uloga Saveza komunista ne bude uloga dogmatskog suca u pogledu naučnih i umjetničkih pravaca, škola i stilova."[90]

Ta dva momenta bila su dovoljna da se cjelokupno društveno ozračje u Jugoslaviji počelo sve više mijenjati i omogućivati slobodniji razvitak filozofije, znanosti i umjetnosti. Ako se, s obzirom na našu temu, ograničim samo na filozofsku sferu, treba reći da je grupa od pet-šest mlađih filozofa, okupljenih u Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta u Zagrebu, bila već početkom pedesetih godina (1951.) jedan od inicijatora časopisa *Pogledi* (1952.–1954.), koji je bio okupio veliki broj

89 *Program SKJ*, Beograd, 1958., str. 399.

90 *Program SKJ*, str. 417.

najznačajnijih intelektualaca ne samo s područja društvenih nauka i filozofije nego i prirodnih nauka. Taj časopis je unio u još tada monolitnu ideološku situaciju nemir, otvorenost i postavljanje problema koji u to doba u službenoj marksističkoj filozofiji nisu bili postavljani. Već tada dobivaju kategorije i koncepcije humanizma, otuđenja, slobode itd. takvo dominantno mjesto da je časopisu ubrzo onemogućeno daljnje izlaženje, a nas je partijsko vodstvo proglasilo apstraktnim humanistima, što je tada bilo gotovo sinonim za građanski humanizam. To je bilo ipak prije objavljivanja navedenog Programa, ali je tadašnja svijest većine pripadnika partije ipak bila takva da se moralo i tada i poslije još uporno boriti za slobode koje su bile zapisane.

Za razvitak filozofske misli od velikog značenja bilo je i objavljivanje Marxovih i Engelsovih *Ranih radova* (1953.) tako da su filozofima i ostalim zainteresiranima za ovu problematiku bili od tada već dostupni najvažniji tekstovi mladoga Marxa i Engelsa koji su bili i ostali nezaobilazni za bilo kakvo temeljitije raspravljanje o njihovim filozofskim pogledima.

Nakon navedenih procesa situacija se u Jugoslaviji počela u priličnoj mjeri razlikovati od prilika u drugim zemljama socijalističkog tabora. Na znanstvenom i kulturnom području slobodnije rasprave, diskusije dovode sve više do pluralizma u umjetnosti, a jednako tako do dubljih preokreta u filozofiji i interpretaciji Marxovih pogleda i suvremene filozofije uopće. Kako se situacija na tom polju, posebno nakon navedenoga kongresa poboljšavala i postajala sve neovisnija od partijskih instancija, grupa filozofa i sociologa na Filozofskom fakultetu u Zagrebu odlučila je osnovati Korčulansku ljetnu školu u kojoj su se svakoga ljeta, od 1963., održavale otvorene i slobodne diskusije o raznim pitanjima filozofije, sociologije, politike i suvremenoga svijeta. Škola je u kratko vrijeme okupila veliki broj marksističkih i nemarksističkih filozofa i sociologa i postala jedno od najpoznatijih i najuspješnijih sastajališta mnogih europskih i nekih izvaneuropskih teoretičara.

Da bi se moglo objaviti najvažnije priloge na toj školi i da bi se moglo imati mogućnosti šireg okupljanja teoretičara, ista grupa je već na prvom sastanku ljetne škole zaključila da će organizirati novi časopis. Tako je nastao *Praxis*, časopis koji je ubrzo stekao međunarodnu reputaciju. Prvu redakciju časopisa činili su: R. Supek, G. Petrović, B. Bošnjak, D. Grlić, M. Kangrga, P. Vranicki i u početku D. Pejović. S obzirom na to da postoje različite interpretacije i ocjene *Praxisa*, pri čemu mu neki, osobito u nas u plimi nacionalizma i antimarksizma (što je već ograničeno stajalište), pokušavaju prilijepiti različite političke etikete, moram navesti, a toga smo se uglavnom i držali, ono što je bilo napisano u predgovoru "Čemu Praxis?" u prvom broju 1964. godine.

Među ostalim smo napisali da "ideja da se pokrene ovakav časopis nije potekla iz puke želje da se realizira još jedna teorijska moguća fizionomija časopisa; ideja je potekla iz uvjerenja da je časopis te vrste živa potreba našega vremena.

Socijalizam je jedini ljudski izlaz iz teškoća u koje se zaplelo čovječanstvo, a Marxova misao – najadekvatnija teorijska osnova i inspiracija revolucionarnog djelovanja. Jedan od osnovnih izvora neuspjeha i deformacija socijalističke teorije i prakse u toku posljednjih decenija treba tražiti baš u previđanju 'filozofske dimenzije' Marxove misli, u otvorenom ili prikrivenom negiranju njene humanističke biti. Razvoj autentičnog, humanističkog socijalizma nemoguć je bez obnove i razvoja Marxove filozofske misli, bez produbljenijeg proučavanja djela svih značajnijih marksista i bez doista marksističkog, nedogmatskog i revolucionarnog pristupa otvorenim pitanjima našega vremena.

Suvremeni svijet je još uvijek svijet ekonomske eksploatacije, nacionalne neravnopravnosti, političke neslobode, duhovne praznine, svijet bijede, gladi, mržnje, rata i straha. Starim tjeskobama pridružile su se nove: atomsko razaranje nije samo moguća budućnost; ono se već danas realizira kao mora i strepnja u stvaranju sredstava za 'pokoravanje' prirode sve uspješnije ga pretvaraju u pomoćni instrument njegovih instrumenata. A pritisak masovne bezličnosti i naučne metode 'obrađivanja' masa sve se više suprotstavljaju razvoju slobodne ljudske ličnosti.

Ne treba podcjenjivati svjesne napore što ih čine progresivne društvene snage da se svlada sadašnje nehumano stanje i ostvari jedan bolji svijet. Ne treba zaboraviti ni znatne uspjehe koji su borbom postignuti. Ali ne treba previdjeti, da ni u onim zemljama gdje se vrše napori za ostvarenje zaista ljudskog društva, naslijeđeni oblici nehumanosti nisu savladani i da se pojavljuju i deformacije kojih ranije nije bilo...

Želimo filozofski časopis u onom smislu u kojem je filozofija misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećeg, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja. Naziv *Praxis* odabran je zato što 'praksa', taj centralni pojam Marxove misli, najadekvatnije izražava skiciranu koncepciju filozofije...

Pitanja o kojima želimo raspravljati prelaze okvire filozofije kao struke. To su pitanja u kojima se susreću filozofija, nauka, umjetnost i društveno djelovanje, pitanja koja se ne tiču samo ovog ili onog fragmenta čovjeka, ne samo ovog ili onog pojedinca, već čovjeka kao čovjeka. U skladu s orijentacijom na probleme koji se ne mogu zatvoriti ni u jednu posebnu struku, pa ni u stručno shvaćenu filozofiju, nastojat ćemo i okupiti suradnike. Želimo da u časopisu sudjeluju ne samo filozofi, već i umjetnici, književnici, naučenjaci, javni radnici, svi oni koji nisu ravnodušni prema životnim pitanjima našega vremena.

Bez razumijevanja biti Marxove misli nema humanističkog socijalizma. Ali naš program nije da se interpretacijom Marxove misli dođe do njenog 'točnog' razumijevanja i da se ona u tom 'čistom' obliku samo 'brani'. Nije nam stalo do konzerviranja Marxa, već do razvijanja žive revolucionarne misli inspirirane Marxom. Razvijanje takve misli zahtijeva široku i otvorenu diskusiju, u kojoj će sudjelovati i nemarksisti. Zato će naš časopis objavljivati ne samo radove marksista, već i radove onih koji se bave teorijskim problemima što nas tište. Smatramo da razumijevanju Marxa mogu prije pridonijeti njeni inteligentni kritičari, nego ograničeni i dogmatski pristalice...

Časopis *Praxis* izdaje Hrvatsko filozofsko društvo, a sjedište mu je u Zagrebu. To se izražava i u sastavu redakcije. Međutim, problemi Hrvatske ne mogu se danas raspravljati odvojeno od problema Jugoslavije, a problemi suvremene Jugoslavije ne mogu se izolirati od velikih pitanja suvremenog svijeta. Ni socijalizam ni marksizam nije nešto usko nacionalno, pa marksizam ne može biti marksizam, ni socijalizam – socijalizam, ako se zatvara u uske nacionalne okvire...

Usmjeravajući časopis na goruća pitanja suvremenog svijeta i filozofije, redakcija će nastojati da se u časopisu njeguje nepoštedna kritika postojeće zbilje. Smatramo da je kritičnost koja ide do korijena stvari ne prezajući ni od kakvih konsekvencija jedna od bitnih karakteristika svake prave filozofije. Također mislimo da nitko nema monopol ni izuzetno pravo na bilo koju vrstu ili područje kritike. Nema nijednog općeg ni specijalnog pitanja koja bi bilo samo unutrašnje pitanje ove ili one zemlje ili privatno pitanje ove ili one društvene grupe, organizacije ili pojedinca. Međutim smatramo da je prvenstveni zadatak marksista i socijalista pojedinih zemalja da uz opće probleme suvremenog svijeta kritički osvjetljavaju probleme svoje vlastite zemlje. Primarni je zadatak jugoslavenskih marksista, na primjer, da kritički raspravljaju o jugoslavenskom socijalizmu. Takvim kritičkim raspravljanjem jugoslavenski marksisti mogu najviše pridonijeti ne samo svom vlastitom nego i svjetskom socijalizmu...

Naravno, nije nam cilj da izazovemo 'poviku' protiv sebe. Naša je osnovna želja da prema svojim mogućnostima pridonesemo razvoju filozofske misli i ostvarenju humane ljudske zajednice."[91]

Ovakva platforma teorijskog časopisa nije u to doba bila moguća u drugim zemljama "socijalizma". Sasvim je razumljivo da su mnogi pri-

91 Uvodnik pod naslovom Čemu Praxis, *Praxis*, br. 1, 1964., str. 3-6. Sve ovo pišem i iscrpnije citiram zbog današnje mlade generacije u nas u Hrvatskoj, koja je nakon 1990. godine suočena s dosad najvećim mitologiziranjem i iskrivljavanjem naše prošlosti i koja o tim zbivanjima prije gotovo četrdeset godina ne zna ništa ili veoma malo.

lozi o raznim filozofskim, sociološkim i teorijskim problemima uopće, koji su bili objavljivani, imali znatan utjecaj na oblikovanje kritičke i demokratske misli i u našoj zemlji i u ostalim zemljama istočne Europe u kojoj su na dnevnom redu bili, kako ćemo vidjeti, slični procesi samo nešto kasnije. Grupa oko *Praxisa*, a sa svojim prilozima su sudjelovali mnogi teoretičari iz cijele Jugoslavije pa i iz svijeta, imala je mnoge susrete, razgovore i diskusije sa svojim prijateljima i kolegama u mnogim zemljama Europe i u susjednim zemljama sovjetskog bloka, pa je ta komunikacija ostavila traga s obzirom na razumijevanje Marxa i suvremenih pitanja svijeta i kapitalizma i socijalizma.

U vezi s nacionalnim pitanjima, koja nisu bila u središtu naše pažnje, toj problematici je bio posvećen poseban broj *Praxisa*. Svi članovi redakcije, bez obzira na naše različite stavove o mnogim teorijskim pitanjima i procjenama, odlučno i konzekventno su zastupali stav o pravu nacija na samoopredjeljenje, što je uključivalo, naravno, i pravo na odcjepljenje. Za nas to nije bilo primarno političko pitanje nego pitanje našega humanističkog stava o slobodi pojedinca pa tako i naroda.

Bilo je logično da će pokretači ovakvog časopisa i s ovakvom teorijskom platformom i sami pridonijeti teorijskoj i filozofskohistorijskoj problematici. Najstariji član redakcije bio je *Rudi Supek* (1913.–1993.), pravi europski intelektualac, širokih pogleda i polihistor. Rođen je u Zagrebu gdje završava studij psihologije i filozofije, a specijalizaciju nastavlja u Francuskoj gdje i doktorira nakon rata (1952.) s tezom "Imagination et affectivité". Za vrijeme rata Supek je u Francuskoj, kao čovjek koji je po osjećanju i uvjerenju bio demokrat i zastupnik ravnopravnosti među ljudima, bez obzira na vjeru, rasu ili naciju, odlučno stao na stranu antifašističkog pokreta i ostao dosljedan toj svojoj poziciji do kraja života. U Parizu se, uza svoj studij, politički angažirao na istoj liniji, pridruživši se njihovoj komunističkoj partiji koja je za vrijeme okupacije bila jedan od najagilnijih boraca protiv toga političkog i kulturnog mraka. Ubrzo biva od njemačke policije uhapšen i deportiran u zloglasni logor Buchenwald u kojemu nije prestao s otporom, te kao član tajne organizacije organizira sa svojom grupom oslobađanje logora pri kraju rata i sloma fašizma.

Vrativši se nakon rata u domovinu, najprije radi kao predavač i profesor psihologije, a nešto poslije, 1963., postaje pročelnik novoosnovanog Odsjeka za sociologiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Tako i započinje studij sociologije u Zagrebu, a studenti su imali sreću da su kao vodeću ličnost imali tako snažno i široko profiliranog intelektualca.

Osim studija i rasprava i knjiga iz sociologije, Supek je cijelog života nastavljao i s početnim svojim preokupacijama u vezi s problemom ljud-

skog stvaralaštva i ovisnosti čovjeka o njegovoj biopsihičkoj i socijalno-kulturnoj strukturi. Tako je još 1952. godine objavio djelo *Psihologija građanske lirike*, nakon toga *Umjetnost i psihologija* (1956.) i važnu sintezu u djelu *Mašta* (1979.). Na toj liniji je objavio još djela *Psihologija i antropologija* (1981.), *Živjeti nakon historije* (1986.), *Grad po ljudskoj mjeri* (1986.) i posthumno objavljeno djelo o fundamentalnoj antropologiji pod naslovom *Modernizam i postmodernizam* (1996.).

Jedan dio navedenih tekstova odnosi se, kako vidimo i po naslovu, na probleme iz kulture građanskog društva pri čemu Supek dolazi do zaključka da razvoj romantizma na početku 19. stoljeća do nadrealizma početkom 20. stoljeća čini zatvoreni kulturni ciklus. I drugo, time što građansko društvo s isticanjem ljudskih prava i individualizma prvi put u historiji nastupa s oslobođenom ljudskom subjektivnošću, nema samo posebno kulturno već i općeljudsko značenje. Fundamentalna dijalektika pojedinac-društvo i uloga čovjekove subjektivnosti time je postala jasnija, pa ta građanska epoha ima i šire antropološko značenje.

U svojemu kasnijem djelu *Živjeti nakon historije* Supek je taj stav ponovno formulirao da bi pokušao osvijetliti i smisao današnje tzv. postmoderne. "Nesumnjivo je", pisao je Supek, "da nalazimo u razvitku od romantizma preko simbolizma (impresionizma) do nadrealizma (ekspresionizma) jednu *kontinuirano razvojnu liniju*, za koju je pojačavanje plastičnosti samo površna stilska odrednica pojedinca u potrazi za svojim subjektom, za utvrđivanjem njegove stvarne prirode, nakon što se taj subjekt otrgnuo od vlasti Duha u racionalističkoj filozofiji. Čitava moderna umjetnost kroz taj period govori o gigantskoj borbi subjekta za vlastito utemeljenje i osamostaljenje, na sasvim novim premisama, izvan dotad važećih normi, to jest protiv svakog apriornog normiranja i postuliranja njegove prirode. On postaje doista istraživački, a to znači stvaralački demiurg svojeg vlastitog bića!"[92]

U tom čitavom kretanju i procesu vidimo kako stvaralac sve više ponire i pronalazi sve subjektivnije načine izražavanja i tako otkriva sve dublje slojeve svoje vlastite subjektivnosti. Riječ je dakle o obogaćivanju same doživljajnosti čovjeka koja prolazi kroz razne bolove, patnje i nelagode kako bi postigla obogaćenje ličnosti. Tako je stvaralac došao do novog svijeta, a od tog svijeta živi naša suvremena kultura – postmoderna umjetnost.

U tom cikličkom kretanju bitno je da se dovršava dijalog između subjekta i njegova "rodnog bića", ali se ujedno dovršava dijalog umjetnika i s historijom, točnije s pred-historijom u Marxovu smislu. Dijalog čovjeka s historijom, koji je tim stilovima od romantizma preko simbo-

92 Rudi Supek, *Živjeti nakon historije*, Beograd, 1986., str. 104.

lizma do nadrealizma davao posebno obilježje završio je, te ih možemo smatrati historijskim stilovima. S njima i završavaju historijski stilovi jer se "dijalog sa samom historijom – historijom građanskog, još neoslobođenog i otuđenog čovjeka – iscrpio. Stilovi koji slijede nakon njih još su raznovrsniji i šuma 'izama' još bujnija, ali pravog dijaloga s historijom više nema. Oni su zaista posthistorijski i s njima možemo računati početak post-moderne!"[93] Umjetnik postaje neovisan o društvenim strukturama i gotovo da je postao svemoguć u izboru svojeg izražavanja, kao što mu se to pričinjalo na početku romantične pobune protiv bogova. Tako je u umjetnosti proces dijaloga s otuđenim društvenim bićem završio. Napetost je iščezla i "stvaralac gleda na prijeđeni put kao na vlastito iskustvo koje mu stoji slobodno na raspolaganju bez pritisaka da mora pronaći neko novo *egzistencijalno rješenje*. Umjetnik ima socijalističku revoluciju već iza svojih leđa."[94] U tom se on razlikuje od predstavnika socrealizma. Građanski dekadent po socrealističkoj terminologiji je u biti odgovorio zadatku socijalističke revolucije, jer je emancipirao svoju subjektivnost kao preduvjet bilo kakve druge emancipacije. Pristalica socrealističke "partijnosti" tome nije odgovorio te je ostao zarobljen u doživljaj i duhovno zastarjeli feudalno-buržoaski koncept individualne heteronomije. Ovaj proces emancipacije ljudske ličnosti u smislu produbljivanja individualne egzistencije kao takve, koji znači obračun s ostacima autoritarno-patrijarhalne svijesti, često je bio zapostavljen i ispušten iz vida i u mnogih marksista. Marksistička kategorija totaliteta u historijskim izučavanjima nije primijenjena na području kulture onako kako je to učinjeno s obzirom na istraživanje socijalnoekonomskih formacija. Često se nije shvaćalo da kultura, osim sve svoje uvjetovanosti od ekonomskih i političkih faktora, posjeduje i određenu autonomiju pri čemu se antropološka proturječnost pojedinac-društvo ogleda često na jasniji i intenzivniji način nego što je to u ekonomskim, socijalnim i političkim odnosima. Zato su i u marksista bile pogrešne ili jednostrane one sugestije i shvaćanja koja nam sugeriraju da "totalnog čovjeka" treba tražiti jedino na liniji revolucionarnih promjena u društvenim odnosima.

Supek je tako pokazao, nakon mnogih analiza, da se romantična pobuna i subjektivistička potraga za korijenima strukture samog subjekta iscrpila i završila svoj pothvat. S nestankom mogućnosti daljnjih istraživanja iščezava i sama pobuna koja ih je rodila. Epoha koja je trajala dulje od stoljeća i pol tako je završena te je umjetnik riješio jedan od historije postavljeni problem i oslobodio se plaćanja danka vremenu

93 R. Supek, *ibid.*, str. 111.

94 R. Supek, *ibid.*, str. 128.

koje ga je uvjetovalo. Nastalo je vrijeme postmoderne. Supek je na kraju postavio pitanje u čemu je dakle stvarna razlika između moderne i postmoderne; pitanje koje zaokuplja mnoge intelektualce iako za odgovor ne pronalaze pravi ključ. Supek je dao svoje obrazloženje koje mi se čini da je ponajbolje od svih onih koje sam imao prilike dosad pročitati: "Čovjek Moderne je pobunjeni čovjek, pa on negacijom građanske stvarnosti ostaje vezan, iako na negativan način, uz historiju. Umjetnik stvara 'historijske stilove'. Umjetnost mu služi da riješi svoj otpor prema društvenoj stvarnosti i stoga njegova umjetnost ostaje stalni dijalog s historijom. Pa i sami stilovi izraz su društvenih pokreta. (Oni traže idejno obrazloženje za svoj protest.) S nadrealizmom i apstraktnom umjetnošću dijalog s historijom svršava. On je iscrpljen, ne problematski u vezi sa strukturom građanskog društva, nego kao oblik pobune koja istražuje strukturu subjektivnosti. Dijalog je ne samo iscrpljen, već i je i sam zadatak istraživanja strukture *uspješno završen*, jer je pojedinac ne samo obogatio svoje mogućnosti izražavanja, već i *konstituirao subjektivnost kao oslobođeni stvaralački* potencijal u njegovoj *pravoj prirodi*. Čovjek je sebe kao stvaralac na jednom posebnom području zaista 'oslobodio' određene (klasne) zavisnosti od historije, od određene društvene situacije sa njenom specifičnom vremenskom strukturom. On je sebe stavio izvan ovoga vremena, isto onako kao što Marx zamišlja da 'sloboda počinje tamo gdje prestaje nužni rad'. Čovjek se oslobodio jednog oblika robovanja vremenu i njemu je sada *vrijeme na raspolaganju kao njegov lični izbor*. To je razlog zašto sa Post-modernom historijski stilovi iščezavaju i zašto umjetnik može sada živjeti, po vlastitom izboru, u svakom vremenu, podjednako u sadašnjosti kao i u prošlosti i u budućnosti. A to znači da su mu svi stilovi postali pristupačni kao predmet *slobodnog, čisto ličnog izbora*. To je bitna razlika između moderne i postmoderne: sloboda izbora stilova, odnosno izražajnih mogućnosti, bez obzira na vrijeme u kojem su se dogodili ili se događaju. Sloboda izražavanja je postala stvar njegova ličnog opredjeljenja. Isto tako kao i sloboda realističke kritike umjetničkim sredstvima samoga društva, jer se situacija čovjeka nije nimalo poboljšala, već se i pogoršala (ekonomskom izrabljivanju pridružila se luđačka militarizacija i ne manje ludo uništavanje ravnoteže između čovjeka i prirode.).

Što je ovdje radikalno novo? Novo je činjenica da je pojedinac na jednom posebnom području – umjetnosti – završio proces svoje lične emancipacije, da u Marxovom smislu živi već u *posthistorijskom vremenu*, a da se socijalistička revolucija još nije odigrala. To u prvi mah izgleda paradoksalno, jer kako to čovjek kao 'totalno biće' može s jednom nogom živjeti u slobodi, a sa drugom nogom u ropstvu Paradoks se razrješava sam od sebe, čim smo shvatili da oslobođenje pojedinca od raz-

nih oblika otuđenosti nije jedinstven, niti proces bez proturječja, i da socijalistička revolucija nije bitni preduvjet da bi se na nekim područjima takvo 'razotuđenje' odigralo. Taj emancipirani čovjek ne može biti zaveden nekim totalitarizmom 'socijalističke revolucije', jer kad je jednom sebe emancipirao u jednoj od bitnih vlastitih djelatnosti (u ovom slučaju u bitnoj jezgri svoje subjektivnosti ili vlastitosti), malo je izgleda da bi mu se mogla nametnuti heteronomija nekog pseudo-socijalističkog poretka."[95]

Čovjek je po prirodi proturječno i ujedno stvaralačko biće te se mogao često ograditi od svojega "društvenog bića" i dati maha svojoj subjektivnosti da bi je oslobodio svake vanjske mistifikacije. Tako je stekao mogućnost da svoju oslobođenu subjektivnost izražava umjetnički onako kako mu se sviđalo, kako je sam smatrao da najbolje odgovara njegovoj senzibilnosti. A u isti mah je mogao idejno pripadati revolucionarnom pokretu koji je imao sasvim određene historijske zadatke. Primjeri Picassa, Braqua, Légera i mnogih drugih najbolji su primjeri takve situacije. Tako su oni postupno rušili onu birokratsku zabludu u tim pokretima da umjetnost mora biti izravno u službi revolucije. Jačanje kulturne svijesti u redovima progresivne inteligencije, rušeći te zablude i ograničena birokratska shvaćanja, pomalo je normaliziralo situaciju u odnosu pojedinca i političke avangarde. Ti procesi normalizacije još su slabo bili vidljivi tamo gdje je birokracija u takozvanom "realnom socijalizmu" provodila totalitarni oblik vlasti i imala potpunu kontrolu nad javnim mnijenjem i gdje je bio potisnut svaki oblik samostalne javne djelatnosti.

To su razlozi, misli Supek, da je opravdano razlikovati dva kolosijeka u razvitku oslobođenja društva i pojedinaca od klasnog ugnjetavanja. Jedno je linija revolucionarnog mišljenja, organizacije i borbe, a druga je linija osobne emancipacije. "Što više, historijska pouka nam govori da nikakvog 'revolucionarnog oslobođenja' društva ne može biti bez stvarne emancipacije pojedinaca, samostalnih stvaralačkih ljudskih ličnosti. Samo u tom smislu možemo i praktički odgovoriti i programatskoj točki *Komunističkog manifesta* da je 'oslobođenje pojedinca preduvjet za oslobođenje svih ostalih'."[96]

Sada nam može biti razumljivo zašto je Supek u svojoj knjizi o participaciji, radničkoj kontroli i samoupravljanju, u kojoj je dao i historijat te velike i emancipatorske misli, smatrao da borba za samoupravljanje nije i ne može biti samo nastojanje da se realizira samoodređenje čovjeka u radu i da osigura pravo čovjeka da kao proizvođač samostalno i

95 R. Supek, *ibid.*, str. 150-152.

96 R. Supek, *ibid.*, str. 153.

slobodno upravlja svojom proizvodnjom. Ta proizvodnja u takvim uvjetima mora ponajprije biti ljudska ili humana, a ne proizvodnja radi proizvodnje. Ona mora odgovarati ljudskim potrebama za životnom reprodukcijom, "a problemi životne reprodukcije čovjeka danas traže da se uspostavi ravnoteža između čovjeka i prirode, i ljudske prirode, *između čovjeka i društva, a u obliku 'stabilnog društva' a ne 'potrošačkog društva'*, da se uspostavi ravnoteža ljudskih sposobnosti i mogućnosti ne u nacionalnim nego u svjetskim razmjerima, jer su danas materijalni uvjeti ljudske egzistencije, a time i proizvodnje sredstava za život, *dobili planetarnu dimenziju, postali stvar svih ljudi bez razlike.* Time pitanje ravnopravnih uvjeta razvoja i ravnomjerne raspodjele životnih sredstava uopće nije više pitanje jedne nacije ili jedne klase, nego čitavog čovječanstva, pa su i osnovna pitanja socijalizma postala životna pitanja svih ljudi, *jer se ona mogu riješiti samo unutar jedne socijalističke,* a ne profiterske i eksploatatorske civilizacije."[97]

Svim ovim pitanjima oslobođenja čovjeka, i socijalnog i individualnog, Supek je posvetio i svoje posljednje djelo o moderni i postmoderni. Koristeći se svim svojim dotadašnjim proučavanjima ljudske ličnosti, posebno s obzirom na njegove psihološke i antropološke mijene i karakteristike, dao je i, kako smo vidjeli, svoju interpretaciju i shvaćanje postmoderne koje daje u velikoj mjeri ključ za razumijevanje tih proturječnih i često bizarnih fenomena u suvremenom, modernom razvoju ljudskog duha. Razumijevajući čovjeka u svoj njegovoj kompleksnosti, Supek je smatrao da je isto tako prirodno da čovjek svoje osobne težnje projicira u društveni život, angažirajući se na različite načine u socijalnim procesima, kao što je isto tako prirodno da se prema njima odnosi negativno ili da im se suprotstavi nastojeći ih u ime svoje konkretne ili sublimirane vlastitosti izmijeniti.

Zahvaljujući znanosti i tehnologiji čovjek je, barem u razvijenim društvima, uspio stvoriti više blagostanja i sloboda ali to nije uspio u jednakoj mjeri i na moralnom i humanom planu, te se čovjek često čudi da ih njihovo "društveno biće" često vraća plemenskom i regresivnom mentalitetu u obliku ekstremnih nacionalizama i fašizama. Europska ali i svjetska civilizacija je u vezi s tim zbivanjima svakako doživjela velike udarce te je nakon svih koncentracijskih logora, genocida, etničkih čišćenja i vjerskih sukoba problematično govoriti o humanizmu. Supek se ne slaže da je jedini odgovor na sve to odbacivanje ili nevjerovanje u humanizam i čovjeka, ali smatra da se takvi pesimistički stavovi nisu pojavili bez razloga. "Ne zauzimajući se ovdje", završio je Supek to svoje

97 R. Supek, *Participacija, radnička kontrola i samoupravljanje*, Zagreb, 1974, str. 199.

djelo, "ni za pesimističku ni za optimističku sliku čovječanstva, životno iskustvo nam govori da su naivne one filozofske teorije koje tvrde da je čovjek slobodno ili neslobodno biće. Prije bi se moglo reći da čovjek nije ni slobodan ni neslobodan: on je prirodno prisiljen da se stalno oslobađa ali i stalno porobljuje, iako izgleda da njegovo oslobađanje stoji više na njegovoj aktivnoj i samosvjesnoj strani, a porobljavanje na pasivnoj i nesvjesnoj strani. Sigurno je u svakom slučaju da čovjeka porobljavanje ispunja nelagodom i pobunom, a oslobađanje trijumfom i srećom."[98]

Rudi Supek je, kao što smo vidjeli, bio ne samo jedan od pionira sociološke misli u nas nakon rata i organizator i voditelj Odsjeka za sociologiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, nego je i svojim raznovrsnim djelima i originalnošću imao vidno mjesto ne samo u hrvatskoj i južnoslavenskoj kulturi nego i u europskoj znanosti i kulturi. Supek je bio velika figura europske znanosti, čovjek u kojega je u prvi plan uvijek izbijala njegova ljudskost, njegova ljubav prema čovjeku, odlučnost historijskog angažmana za te vrednote, borac protiv dogmatizma svih provenijencija, protiv misaone zaostalosti i predrasuda, kolektivizma koji ne vidi slobodu ličnosti, i na kraju lik iskrenoga i pouzdanog prijatelja.

Gajo Petrović (1927.–1993.) kao stalni glavni urednik *Praxisa* svojom je požrtvovnošću i energijom najviše pridonio da se taj časopis tako dugo održi; bio je također profesor filozofije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Boraveći u raznim zemljama Europe i SAD-u na studijima, predavanjima i simpozijima, veoma je dobro upoznao sve glavne struje moderne filozofije, a i sam se bavio raznim filozofskim problemima. Tako je objavio djela *Engleska empiristička filozofija* (1955.), *Filozofski pogledi G. V. Plehanova* (1957.), *Od Lockea do Ayera* (1963.) i *Prolegomenu za kritiku Heideggera* (1986.). Od djela koja su više ili manje vezana uz problematiku filozofije historije treba navesti *Filozofija i marksizam* (1965.), *Mogućnost čovjeka* (1969.), *Filozofija i revolucija*, (njemačko izdanje 1971., a hrvatsko 1973.), i *Mišljenje revolucije* (1978.). U tim djelima je Petrović dao vlastita gledanja na dosadašnje interpretacije i shvaćanje Marxove filozofije te je i dao svoje viđenje suvremene historijske situacije, problematike revolucije i smisla historijskog bivstvovanja.

Petrović je logično započeo svoje analize od problematike čovjeka kao historijskog bića, jer je čovjek stvaralac historije. Pokazujući da je za Hegela, bez kojeg je teško razumjeti Marxa, čovjek ono što je on bio, pa prema tome je i završen i može se točno definirati. Za Marxa je čovjek djelatno biće, ali nije spoznaja i samospoznaja apsoluta, nego preob-

98 R. Supek, *Modernizam i postmodernizam*, Zagreb, 1996., str. 245.

ražavanje i stvaranje svijeta i samog čovjeka. Prema tome za Marxa čovjek ne može nikad biti završen pa se i ne može do kraja definirati.

Međutim, shvatiti čovjeka što je on bio znači shvatiti samo jednu dimenziju čovjekova bivstvovanja. Jer, "čovjek nije samo ono što je bio, nego prije svega ono što on može i treba da bude. Odatle nužno slijedi Marxov zaokret k praksi u tom smislu što njegovo shvaćanje čovjeka ne može ostati samo shvaćanje nego je također kritika otuđenog čovjeka koji ne ostvaruje svoje ljudske mogućnosti i humanistički program borbe za čovječnost. Marxovo shvaćanje čovjeka neodvojivo je tako od njegove humanističke teorije otuđenja i razotuđenja."[99]

Zato za Petrovića, kada pitamo što je za Marxa čovjek, relativno najbolji bi odgovor bio da je čovjek "*bivstvujuće koje bivstvuje na način (u obliku) prakse*. Kraće: *Čovjek je biće prakse*."[100] Pokazujući da je pojam prakse jedan od najsloženijih pojmova, Petrović se opredjeljuje za takvo rješenje koje će pokušati odrediti strukturu prakse, da se pokuša odrediti njezine bitne odlike ili bitne momente. To, naravno, ne znači, podcrtava Petrović, da ćemo to bilo kada spoznati i odrediti "do kraja" i "zauvijek".

Praksa je prije svega određeni način bivstvovanja, modus bivstvovanja koji je svojstven jednom određenom bivstvujućem – čovjeku, a principijelno se razlikuje od svih drugih modusa bivstvovanja. Koje su bitne karakteristike prakse nije međutim jednostavno pitanje, ali nije teško odrediti neke odlike koje praksu razlikuju od drugih oblika bivstvovanja. "Na primjer, praksa je *slobodno* bivstvovanje, praksa je *stvaralačko* bivstvovanje, praksa je *historijsko* bivstvovanje, praksa je bivstvovanje kroz *budućnost*. Sva ova određenja trebalo bi bliže objasniti. Ali prilično je sigurno: Sloboda je jedan od bitnih momenata prakse. *Nema prakse bez slobode, ni slobodnog bivstvovanja koje ne bi bilo praksa*. Pitanje o slobodi je sastavni dio pitanja o praksi, pa prema tome i sastavni dio pitanja o čovjeku."[101]

Već odavna se uvriježilo mišljenje da je čovjek ekonomska životinja, tj. životinja koja pravi oruđa. To mišljenje se pripisivalo i Marxu. Građanska nacionalna ekonomija je promatrala proletera samo kao radnika, samo kao ekonomsku životinju, a Marxova je intencija da se izdigne iznad razine nacionalne ekonomije. "Uzdižući se iznad razine nacionalne ekonomije, znači shvatiti da čovjek u punom smislu te riječi nije eko-

99 Gajo Petrović, *Filozofija i marksizam*, Zagreb, 1965. To djelo, kao i daljnja navedena, objavljeno je u *Odabranim djelima* u četiri sveska, Zagreb, 1986. Citat je iz I. sveska, str. 95, a i druga navođenja bit će iz *Odabranih djela* jer je u njima provedena i konačna redakcija njegovih tekstova.

100 G. Petrović, *ibid.*, str. 137.

101 G. Petrović, *ibid.*, str. 138.

nomska životinja, nego praktično, dakle slobodno, univerzalno stvaralačko i samostvaralačko društveno biće. Ono što ga od svega drugog bivstvujućeg razlikuje to je njegov način bivstvovanja – praksa."[102]

U toku historijskog razvitka čovjekova praktična djelatnost diferencira se u naizgled različite samostalne sfere ili oblike, a najniža među njima je materijalna proizvodnja za zadovoljavanje neposrednih životnih potreba koja time postaje i dominantna. U čitavoj jednoj epohi svojega razvoja čovjek je prvenstveno ekonomska životinja, u procesu formiranja antagonističkih klasa, pri čemu jedne podčinjavaju i eksploatiraju druge, ali čak ni u toj epohi čovjek nije samo ekonomska životinja. "Samim tim što je ekonomska životinja, on je već samootuđeno, samo djelomično realizirano biće prakse. Osim toga već u ovoj epohi razvijaju se i druge, više forme praktične djelatnosti i postupno se stvara realna mogućnost za svladavanje njihove osamostaljenosti i suprotstavljenosti."[103]

Materijalna proizvodnja, ekonomska, uvijek će biti jedan od nužnih oblika čovjekova bivstvovanja. Ali ne mora biti dominantan oblik. Dok god čovjek bude postojao, njegovi će organi obavljati i neke biološke funkcije i biti podvrgnuti određenim fizičkim i kemijskim zakonitostima. "Ali materijalna proizvodnja sredstava za život prestat će biti zapreka za 'slobodno djelovanje koje nije kao rad određeno prinudom neke vanjske svrhe' (Marx)."[104]

S tim u vezi postavlja se i pitanje Marxova historijskog materijalizma koji se uglavnom shvaća kao Marxovu opću teoriju povijesti i kao dosad najbolju teoriju povijesnog razvitka. Petrović je, nakon svojih analiza ovog problema, zaključivao da historijski materijalizam nije bio Marxova opća teorija povijesti i čovjeka nego kritika samootuđenog čovjeka klasnog društva, čovjeka kao "ekonomske životinje" odnosno njegova kritička teorija o samootuđenoj ljudskoj povijesti, ili "pretpovijesti". "Čovjek kao čovjek nije nužno rascijepljen na međusobno suprotstavljane sfere u odnosu izvanjskoga međusobnog djelovanja, pa prema tome nije ni 'ekonomska sfera' čak ni u 'posljednjoj instanciji' nužno određujući faktor povijesti. Naprotiv, sve dok čovjekova povijest ostaje (makar i u krajnjoj instanciji) determinirana jednom svojom sferom, nalazimo se još u fazi pretpovijesti, u predvorju prave ljudske povijesti kao čovjekova stvaralačkog čina. Čovjek kao čovjek po Marxu je slobodno stvaralačko biće prakse, a prava ljudska povijest započinje tek kad čovjek počinje slobodno stvarati i oblikovati sama sebe i svoj ljudski svijet."[105]

---

102 G. Petrović, *ibid.*, str. 133.

103 G. Petrović, *ibid.*, str. 134.

104 G. Petrović, *ibid.*, str. 134.

105 G. Petrović, *Mišljenje revolucije* (1978.), Odabrana djela, II. sv., str. 17.

Zbog svega toga treba činiti razliku između filozofije prakse i materijalističkog shvaćanja historije. Oni se svakako mogu "povezati", ali samo na bazi filozofije prakse koja je fundamentalnija Marxova koncepcija. Drugim riječima, "teorija historijskog materijalizma može se 'uklopiti' kao 'moment' u filozofiju prakse, ali se filozofija prakse ne može 'uklopiti' u historijski materijalizam".[106] Filozofija prakse je dovoljno široka da može u sebi obuhvatiti i historijski materijalizam, kao posebnu teoriju. Filozofija prakse, kako smo vidjeli, shvaća čovjeka kao slobodno biće koje svojom stvaralačkom djelatnošću oblikuje sama sebe i svoj svijet, a to je njegova historija. No u tom svojemu slobodnom stvaralaštvu čovjek se može i otuđiti od sama sebe, što i jest slučaj u dosadašnjoj historiji, i postati neslobodno biće, ekonomska životinja. Zato historijski materijalizam ima svoje opravdanje i relativnu vrijednost kao objašnjenje i kritika samootuđenoga društva i čovjeka. Petrović, dapače, smatra da bi historijski materijalizam, ako je istrgnut iz cjeline filozofije prakse, mogao samo opisati mehanizam ekonomske determinacije i eksploatacije u klasnom društvu, "a odlučnu tezu da su to društvo i čovjek samootuđeni, neljudski, ne bi čak mogao ni izreći. Nezadovoljavajući kao opća teorija društva i čovjeka, osamostaljeni historijski materijalizam nije dovoljan ni za puno shvaćanje klasnog društva i čovjeka: opisujući fakticitet tog društva u njegovoj danosti, on ga ne može shvatiti u njegovoj povijesnoj uvjetovanosti i ograničenosti (jer ne može shvatiti ni mogućnost bitno drugačijeg društva, razotuđenog)."[107]

Petrović misli da je i mišljenje nekih marksističkih teoretičara koji prihvaćaju bitne momente filozofije prakse i misle da za taj sadržaj zadrže tradicionalno ime "historijski materijalizam", neadekvatno i nepotrebno zbunjujuće. Točno je da u historijskom materijalizmu ne mora ontološki pojam materije biti centralni. Ali u jednomu materijalističkom shvaćanju historije neki materijalni entitet ili djelatnost ipak moraju biti primarni i odlučujući. "Međutim, praksa kako je shvaća Marx nije materijalna djelatnost nasuprot duhovnoj, nego struktura svake ljudske djelatnosti ukoliko je ona slobodna."[108]

To su zaključci, iako ne krajnji, Petrovića nakon analize tih Marxovih fundamentalnih stavova i koncepcija. Nisu krajnji zbog toga što Petrović, vidjet ćemo, ne želi ostati na ovakvoj interpretaciji jer nije dovoljna samo interpretacija. Vidjet ćemo i to da je za Petrovića još vjernije Marxovoj misli ono mišljenje koje ne ostaje samo pri interpretaciji, a to je mišljenje revolucije.

106 G. Petrović, *ibid.*, str. 18.

107 G. Petrovići, *ibid.*, str. 19.

108 G. Petrović, *ibid.*, str. 20.

Imajući na umu sve dosad rečeno, možemo postaviti pitanje kako dakle Petrović shvaća historiju, historijski proces i njihovu suštinu. Prvi zaključak je bio da se marksistička koncepcija razvoja društva ne može svesti samo na ekonomski faktor. Postoje još drugi faktori koji određuju taj razvoj. "U počecima ljudske historije pojavljuje se 'ekonomski' faktor, postupno potiskuje dotad vladajući 'biološki' faktor i s vremenom postaje odlučujući. Uzajamnom djelovanju faktora priključuje se 'politički', 'pravni' i mnogi drugi. A danas već možemo predvidjeti stanje u kojem će ekonomski faktor izgubiti svoj dominantan značaj."[109]

Međutim, u svemu tome postavlja se jedno drugo pitanje: može li se čovjek i njegovo djelovanje uopće dijeliti na bilo kakve samostalne faktore?

Postoje, po Petroviću, razne varijante teorije faktora, ali svima njima je zajednička pretpostavka da je čovjek zbroj ili kombinacija različitih samostalnih faktora. Razlike su uglavnom u odgovoru na pitanje u kakvom su odnosu ti faktori i koji je među njima odlučujući. Za Petrovića se postavlja pitanje je li teorija faktora u biti svojevrsna karikatura čovjeka ako se on, ili društvo, promatra kao mehanički zbroj ili skup nezavisnih faktora i nije li čovjek nešto jedinstveno i cjelovito što se, strogo uzevši, ne može dijeliti ni na kakve samostalne faktore ili sfere.

Petrović najprije daje analizu Plehanovljevih pogleda na ta pitanja, konstatirajući da je Plehanov bio kritičar takvih stavova ali ipak nije bio dosljedan i ponovno je prihvatio jednu teoriju faktora. Petrović traži mogući odgovor u analizi Marxovih ranih radova i pokazuje kako Marx pristupa problemima nacionalne ekonomije, kako otkriva njezina unutrašnja proturječja i kako zaključuje da ona proizlaze iz otuđenja toga modernog društva gdje svaka sfera društva ima svoja vlastita i često suprotna mjerila. Vidi se, kaže Petrović, "kada ekonomist u svom istraživanju apstrahira od morala ili dolazi do zaključka koji kolidiraju s moralom, on točno odražava činjenicu da je građanski čovjek otuđeni čovjek, čovjek koji ne uspijeva da se realizira kao jedinstveno cjelovito biće, čovjek koji se rascijepio na međusobno nezavisne i suprotstavljene sfere. Njega ne možemo optužiti da jednostavno ignorira činjenice. Njegova je greška, naprotiv, što je i suviše vjeran faktičnosti građanskog društva, što ne vidi mogućnost revolucionarnog mijenjanja postojećeg stanja i prevladavanja čovjekove rascijepljenosti na samostalne i međusobno suprotstavljene sfere."[110]

Teorija faktora nije dakle nikakva slučajnost niti greška u analizi građanskog društva nego je u osnovi točno uočavanje karaktera toga

109 G. Petrović, *Filozofija i marksizam, ibid.*, I. sv., str. 124.

110 G. Petrović, *ibid.*, str. 129-130.

društva koje je otuđeno i rascijepljeno na međusobno nezavisne i sukobljene sfere. Teorija faktora zapravo dobro prikazuje neposrednu faktičnost toga društva, ona samo "previđa da je društvo čiju spoljašnost točno prikazuje – otuđeno, onečovječeno društvo, a da je čovjek stvarno ne samo ono što faktički jest nego i ono što može i treba da bude."[111]

Historijsko rješenje toga problema vidi Petrović jedino u ostvarenju besklasnog društva u kojemu neće biti dominacije niti jednog faktora (jer većina tih sfera će i dalje postojati) nego treba označiti "početak nove epohe u ljudskoj historiji, epohe u kojoj čovjek neće biti rascijepljen na međusobno suprotstavljene sfere."[112] Petrović posebno naglašava da ovo ne treba shvatiti u tom smislu da će čovjek postati nedjeljiva cjelina u kojoj je nemoguće razlikovati razne oblike, strane ili aspekte, niti ukidanje svih razlika među njima. Jednako tako historijsko ostvarivanje pravoga *ljudskog* postojanja ne znači neku savršenu "harmoniju" među njegovim stranama i oblicima djelatnosti, niti takvu svestranost da će pojedinac moći razvijati sve moguće oblike djelatnosti. "Čovjek pojedinac ne otuđuje se od svoje ljudske prirode ako on u onim djelatnostima koje odgovaraju njegovoj individualnoj prirodi, sklonostima i sposobnostima ostvaruje opći ljudski sadržaj, ako se realizira kao slobodno stvaralačko biće. A razotuđenje ljudskog društva znači ostvarenje asocijacije u kojoj je 'slobodan razvoj svakog pojedinca uvjet slobodnog razvitka za sve'."[113]

Tako dolazimo do problema što povijest čini poviješću ili što je bit, suština povijesti? Najprije se postavlja pitanje odnosa i razlika između čovjeka i prirode, jer čovjek je naravno i prirodno biće. Ako smo počeli od pretpostavke i činjenice da je čovjek biće prakse, onda nam i pitanje prirode i pitanje čovjeka u prirodi postaje mnogo jasnije. Konzekvencija ovakvog stava je ponajprije da se povijest ne može svesti ni na promjenu uopće ni na niz međusobno usmjerenih promjena koje su posljedica djelovanja slijepih nužnosti i slučajnosti, jer je povijest stalno oblikovanje i preoblikovanje na osnovi slobodne i stvaralačke čovjekove djelatnosti ili prakse. U povijesti se zbivaju dakle procesi koji se razlikuju od prirodnih procesa podvrgnutih nužnostima i slučajnostima. Ali teza da je čovjek više-nego-prirodno biće ne znači opet da u čovjeku nema ništa što bi bilo podčinjeno zakonima mehanike, kemije i drugim prirodnim zakonima. Ali te zakonitosti još ne objašnjavaju karakter i bit povijesti i tim zakonima se ona ne može shvatiti i objasniti, što je već poznato i

111 G. Petrović, *ibid.*, str. 130.

112 G. Petrović, *ibid.*, str. 130.

113 G. Petrović, *ibid.*, str. 131-132.

što su objasnili mnogi mislioci. Povijest je prvenstveno ljudsko a ne prirodno djelo. "Na pitanje ima li u povijesti nešto prirodno, možemo odgovoriti potvrdno. U povijesti ima nešto prirodno, ali nije to prirodno ono što je čini poviješću. Upravo *transcendiranje prirodnog, prevazilaženje suprotnosti između slijepe nužde i slijepog slučaja slobodnom svjesnom djelatnošću čini bit povijesnog.*"[114] Čovjek dakle mijenja u svojoj povijesnoj egzistenciji prirodu na sasvim jedan drugi način nego što se ona sama mijenja svojim vlastitim zakonima. Čovjek, transcendirajući prirodu unosi ujedno bitnu promjenu u sve bivstvujuće, pa i priroda postaje sasvim nešto drugo nego što bi bez njega bila. Čovjek ne živi, kako su Marx i Engels ne jednom konstatirali, u prirodi kao takvoj nego u očovječenoj prirodi, u prirodi koju mijenja i mijenjat će čovjek. Priroda je sposobna za povijest samo ako je građa za čovjeka i njegovu djelatnost. "Povijesnost je tako ona 'karakteristika' koja unosi najdublji rascjep u sve bivstvujuće, ali ujedno taj rascjep prevladava jer, kako reče Marx, čitava ljudska povijest nije drugo do 'proizvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada' i 'nastajanje prirode za čovjeka'."[115]

Čovjek dakle svojom svestranom praksom mijenja prirodu i svoju vlastitu stvarnost i tako stvara povijest. On to ne bi mogao činiti kad ne bi bio slobodno, stvaralačko biće. Stvaralaštvo je svakako velika rijetkost, ali se ono ipak realizira i u odnosima među pojedincima i u djelovanju društvenih grupa. Stvaralaštvo je u krajnjoj liniji isto što i sloboda. Korijen ljudskog stvaralaštva nije u postojećim institucijama i organizacijama nego u njegovu kritičkom stavu prema svemu tome i u njegovoj "sposobnosti da čuje *zov koji dolazi iz budućega* i da se tom zovu odazove. Odgovornost je bitna pretpostavka stvaralaštva."[116] Odgovornost nije ništa vanjsko ili od društva nametnuto, nego je odgovornost sposobnost i spremnost da zauzmemo kritički stav prema postojećim formama nehumanosti i da se založimo za stvaranje boljeg svijeta. To čini "potpuno suvišnim i nepotrebnim da se slobodi i stvaralaštvu naknadno dodaje odgovornost kao vanjski korektiv i regulativ koji bi nas čuvao da ne prekoračimo unaprijed određene granice."[117]

Historija je osim toga permanentno stvaranje novoga koje ima u sebi nečega nepredvidljivoga pa i neobjašnjivog. Čovjekova stvarnost, njegovo historijsko djelo ne bi bilo objašnjivo kad ne bi bilo stvaranja novog, mogućnost nastanka neobjašnjivog. "To ne znači da u novom ne možemo

---

114 G. Petrović, *Filozofija i revolucija*, Odabrana djela, I. sv., str. 290. To djelo je najprije objavljeno u Njemačkoj 1971., a zatim u Zagrebu 1973.

115 G. Petrović, *ibid.*, str. 293.

116 G. Petrović, *ibid.*, str. 307.

117 G. Petrović, *ibid.*, str. 308.

otkriti elemente koji su već prije postajali ili da u njemu ne možemo otkriti djelovanje izvjesnih zakona i uzroka. Ali ne možemo sav novi fenomen svesti na dane elemente i uzroke, i novo je novo samo utoliko ukoliko ga ne možemo reducirati na staro. A ukoliko u novom ima nešto što je nesvodljivo na staro, to znači da u njemu ima i nešto nepredvidljivo i neobjašnjivo."[118]

Petrović je o slobodi napisao mnoge stranice pa ću navesti još samo jedno izlaganje. S obzirom na dosta rašireno shvaćanje, osobito u marksizmu, da je sloboda spoznaja nužnosti, Petrović smatra da je to samo drugi naziv za dobrovoljno ropstvo. Sloboda ne može biti nikakvo pokoravanje vanjskoj ili unutrašnjoj nužnosti. Spoznaja nužnosti samo je spoznaja granica slobode. Sloboda je zapravo mijenjanje svojega svijeta i sama sebe. "*Pozitivan uvjet slobode je spoznaja granica nužnosti, osvješťavanje ljudskih kreativnih mogućnosti*. Sloboda nije ni u bezobzirnoj eksploataciji prirode. *Sloboda je u sposobnosti čovjeka da prirodu očovječi i da na ljudski način participira u njenim blagodatima*. Čovjek i priroda nisu skup gotovih moći koje treba samo savladati, podčiniti i iskoristiti. *Bit slobode nije u ovladavanju danim, nego u stvaranju novog, u razvijanju čovjekovih kreativnih moći, u proširivanju i obogaćivanju ljudskosti*."[119]

Na temelju ovakvih shvaćanja o čovjeku i historiji Petrović, kao angažirani mislilac, nije mogao propustiti a da ne postavi i pitanje o cilju i smislu čovjekova stvaralaštva, tj. njegove historije. U rješavanju toga pitanja Petrović polazi od već navedene spoznaje da je čovjek dosad bivstvovao u različitim oblicima samootuđenja i da je borba za prevladavanje otuđenja i samootuđenja mučna, bolna i nezaobilazna činjenica dosadašnje historije. U kakvoj se situaciji i mogućnosti nalazi današnji čovjek? Ako bismo postojećeg čovjeka i društvo karakterizirali kao nedovoljno humane, onda neki misle da bi rješenje bilo u daljnjem razvoju humanosti. "Ali ako je to u osnovi nehumano, samootuđeno društvo, takva postepena promjena ne može pomoći. Potrebna je radikalna revolucionarna promjena postojećeg klasnog društva i čovjeka. Tako je 'pojam' otuđenja ujedno i poziv na revolucionarnu transformaciju svijeta."[120]

---

118 G. Petrović, *ibid.*, str. 309. "Ako se tako poriče objašnjivost odlučnih momenata povijesti," pisao je Petrović na kraju tog odjeljka, "time se nipošto ne poriče i mogućnost *razumijevanja (shvaćanja)* povijesti. Neki od onih koji su tako energično ustali protiv negiranja objašnjivosti povijesti učinili su to vjerojatno zato što nisu razlikovali *objašnjenje i razumijevanje*, jedna distinkcija koju poznaje ne samo npr. Hegel ili Dilthey, nego čak i suvremena neopozitivistička filozofija nauke."

119 G. Petrović, *Filozofija i marksizam, ibid.*, I. sv., str. 145.

120 G. Petrović, *Filozofija i revolucija, ibid.*, I. sv., str. 337.

Ima mišljenja da se otuđenje može prevladati na individualnom planu bez ikakve izmjene socijalne strukture, a drugi misle da se razotuđenje može izvesti samo transformacijom društvene strukture, prvenstveno u sferi ekonomije. Međutim, smatra Petrović, otuđenje je fenomen koji postoji i u individualnog čovjeka kao i ljudskom društvu. Zato put razotuđenja vodi preko razotuđenja društvenih odnosa što je "preduvjet za pun razvoj ne-otuđenih, slobodnih ličnosti, a slobodne ličnosti nužan su preduvjet za razotuđenje društvenih odnosa".[121] Izlaz iz toga teorijskoga kruga je revolucionarna praksa kojom ljudi, mijenjajući društvene odnose, mijenjaju i sami sebe.

Kako smo vidjeli, različite su sfere u kojima čovjek postoji kao društveno, historijsko biće. Iako je ekonomska sfera imala u životu čovjeka posebnu važnost, ne treba misliti da borba za razotuđenje u drugim sferama nema važnosti, kao što se treba čuvati iluzije da je moguće provesti razotuđenje ekonomske sfere ostajući u okvirima te sfere.

Problem razotuđenja ekonomskog života ne može se riješiti samo ukidanjem privatnog vlasništva, kako su zamišljali mnogi zastupnici socijalizma i komunizma. Niti kapitalističko niti socijalističko državno vlasništvo ne rješavaju taj problem. Tek njihovim prevladavanjem u društveno vlasništvo stvara se osnova i mogućnost razotuđenja o kojemu je riječ. To se dakle može postići samo preko formiranja društvenoga vlasništva, tj. "organiziranjem cijelog društvenog života na osnovu samoupravljanja neposrednih proizvođača".[122] Međutim, Petrovićeva kritička misao pokazuje da ni to nije dovoljno. Samoupravljanje proizvođača ne vodi automatski razotuđenju proizvodnje jer neki oblici otuđenja u proizvodnji imaju korijen u samoj prirodi suvremenih sredstava za proizvodnju i u organizaciji procesa proizvodnje. Zato se može reći da je to krupan problem koji je pred ljudskom zajednicom, jer su neki načini borbe za razotuđenje već nađeni ali "druge još treba pronaći i isprobati".[123]

Svim ovim analizama i razmišljanjima, kojima je kako vidimo posvećen veliki broj rasprava, Petrović ide do krajnjih pitanja suvremenosti i budućnosti da bi zaokružio svoj teorijski, filozofski pristup tim bitnim problemima s obzirom na čovjekovu borbu za bolji svijet. A to su pitanje prevladavanja otuđenja koje karakterizira čovjekovo postojanje u svim dosadašnjim društveno-ekonomskim formacijama, kako shvatiti puteve razotuđenja i filozofije koja bi trebala biti teorijska osnova tih

121 G. Petrović, *ibid.*, str. 337.

122 G. Petrović, *ibid.*, str. 338.

123 G. Petrović, *ibid.*, str. 339. Vidi o tome i str. 172. S tim u vezi vidi i Petrovićevo izlaganje o raspodjeli prema radu (socijalizam) i raspodjeli prema čovjekovim potrebama (komunizam) u istom djelu, str. 376-379.

čovjekovih nastojanja. Petrović je i ovim problemima posvetio mnogo pažnje pa ću dati samo bitne misli i zaključke.

Ono što je za Petrovića bilo bitno u raspravljanju o smislu i ciljevima historije, tj. ljudskog bivstvovanja, jest dokidanje, prevladavanje čovjekova otuđenja u bitnim sferama čovjekove egzistencije, do čega bi proces socijalističke revolucije morao doći. Do tih društvenih stanja može se doći samo prevladavanjem privatnog vlasništva, što su etape socijalizma i komunizma, ali i preobrazba samog čovjeka, tj. stvaranjem novoga humanističkog društva. Ono ne znači samo socio-ekonomski gledano prevladavanje klasa, klasne vladavine i eksploatacije nego, a to je bitno, stvaranje društva *"koje otvara mogućnost za slobodan stvaralački razvoj svakog čovjeka"*.[124]

Budući da čovjek raspolaže beskrajnim mogućnostima stvaralaštva, i u konkretnoj praksi i u spoznaji, jasno je da tom procesu socijalističke revolucije i humanizacije čovjeka nema kraja. "Kada, ako uopće ikad, treba da prestane stvaralaštvo socijalističke revolucije?" – postavio je Petrović pitanje u svojoj raspravi o filozofskom pojmu revolucije. "Očigledno tada kad se definitivno ukine svako samootuđenje, kad čovjek postane potpuno čovječan, društvo bez ostataka humano. Ali, kad konkretno treba da nastupi taj trenutak? Nadajmo se – nikad. Konačno ostvariti ljudske mogućnosti značilo bi konačno zaključiti čovjeka, zauvijek prekinuti njegov razvoj, negirati njegovu stvaralačku bit. Ako čovjek treba da dalje postoji u punoj mjeri razvijajući svoje mogućnosti, onda je socijalistička revolucija zamisliva samo kao nikad ne završavajući proces. Samo živeći revolucionarno može čovjek ostvarivati svoju bit."[125]

Ovi stavovi, koji pokazuju Petrovićevo duboko razumijevanje Marxove misli, u biti je ono rješenje oko kojeg su se toliko trudili predstavnici suvremenog shvaćanja posthistorije. To ne treba posebno pokazivati, jer sam to već prije pokazao u ovom djelu, nego treba samo naglasiti da se bez analize čovjeka kao bića prakse, bića mogućnosti i ujedno njegove otuđenosti u dosadašnjoj historiji, to pitanje smisla i cilja ne može racionalno i zadovoljavajuće riješiti.

Svi ovi preobražaji društva i čovjeka ne mogu se postići nego radikalnim mijenjanjem dosadašnjih društvenih odnosa, tj. revolucijom. Već je vrijeme da oni kojima je taj pojam toliko odiozan, shvate da filozofski pojam revolucije, koji je i Petrovićev, ne znači ono što se pod tim pojmom ponajviše misli – nasilje, krvoproliće, okrutnost itd. Bit revolucije nije u tom, nego u "stvaralačkoj djelatnosti kojom se rađaju i razvijaju

124 G. Petrović, *ibid.*, str. 379.

125 G. Petrović, *Mišljenje revolucije, ibid.*, II. sv., str. 86.

novi čovjek i novo društvo. Čak i u dosadašnjim revolucijama bili su krvoproliće i okrutnost podčinjeni momenti, te je u njima bilo više humanosti nego u epohama mirnog, nerevolucionarnog razvoja, koje su često bile bogate terorom i nasiljem."[126]

Petrović je ovim problemima revolucije posvetio mnogo pažnje pa ih čitatelj može u prvoj i drugoj knjizi njegovih *Odabranih djela* na više mjesta naći. Ovom prilikom ću navesti još neka mjesta, povezana i s problemom filozofije, koja su također odlučna za njegovo shvaćanje i rješavanje tih pitanja. U članku o praksi Petrović je pisao: "U duhu Marxa revolucija je naziv za radikalnu promjenu čovjeka i društva. Ona je pozvana da ukine samootuđenje stvarajući istinski ljudskog čovjeka i ljudsko (humano) društvo. Tako shvaćena revolucija nije samo promjena u čovjeku, to je promjena u svemiru, stvaranje bitno različitog modusa bivstvovanja, iz osnova različitog od svakog ne-ljudskog, anti-ljudskog i još-ne-sasvim ljudskog načina bivstvovanja."[127]

Jednako tako u svojim tezama o filozofiji i revoluciji pisao je: "Nije li revolucija najrazvijeniji oblik stvaralaštva, najautentičniji oblik slobode? Nije li ona polje otvorenih mogućnosti, carstvo i istinski novog? *Nije li revolucija sama 'bit' bivstvovanja, bivstvovanje u svojoj biti?* I ako je revolucija samo bivstvovanje, *nije li filozofija kao misao bivstvovanja tim samim* (a ne uz to) *misao revolucije*?"[128]

Time smo došli i do krajnjih Petrovićevih zaključaka o biti filozofije. Ako smo vidjeli što je revolucija, a što znači prevladavanje čovjekova samootuđenja, stvaranje novoga humanog društva koje će omogućiti slobodan razvoj beskrajnih ljudskih mogućnosti, onda ćemo razumjeti i Petrovićev zaključak da se "fenomen revolucije može adekvatno misliti samo filozofijom koja se ne dijeli na filozofske discipline i koja nije odvojena od društvenih nauka i od društvene prakse. Drugim riječima, fenomen revolucije može se misliti adekvatno samo filozofijom koja više nije filozofija u tradicionalnom smislu, filozofijom koja je postala mišljenje revolucije."[129] Suvremeni svijet je u mnogo čemu proturječan, paradoksalan, neljudski pa "mišljenje revolucije pokušava razotkriti to fundamentalno ludilo i njegovu neprimjerenost mogućnosti čovjeka. Uspješnost tog zadatka nije unaprijed zajamčena. Još je manje zajamčena uspješnost same revolucije. Mišljenje revolucije nije samo priprema

126 G. Petrović, *ibid.*, str. 87.

127 G. Petrović, *ibid.*, str. 311-312.

128 G. Petrović, *Filozofija i revolucija*, *ibid.*, I. sv., str. 261. Petrović je pisao i o dosadašnjim revolucijama i njihovoj razlici od socijalističke, što možemo izostaviti jer se iz samog teksta ta razlika može shvatiti. Vidi npr. već citirano djelo *Filozofija i revolucija* u drugom svesku *Odabranih djela*.

129 G. Petrović, *Mišljenje revolucije, ibid.*, II. sv., str. 23.

za revoluciju nego već i početak nje same. No dokle će revolucija stići, to nije samo stvar mišljenja."[130]

Studije i rasprave Gaje Petrovića, koje su bile podloga prikazanih bitnih odrednica njegove misli, bile su pisane od početka šezdesetih do polovine osamdesetih godina, dakle u onom razdoblju kada su i diskusije i rasprave o Marxovoj misli i marksizmu uopće u velikoj mjeri bile prisutne na europskoj pa i donekle svjetskoj filozofskoj i kulturnoj sceni. Svojim analizama problematike čovjeka i historije, a osobito na Marxovim temeljima problematike revolucije, kao prevladavanja otuđenosti čovjeka i ostvarivanja bitno novoga, razotuđenog i humanog društva, Petrović je dao nezaobilazan originalan prilog tom sudbonosnom čovjekovu problemu. A shvaćanjem filozofije kao mišljenja revolucije uputio je na ono područje filozofske refleksije koje bi za svakog angažiranoga filozofa i intelektualca trebalo biti i ostati primarno i temeljno.

Iz već dosad rečenog vidi se da je ovoj grupi filozofa bila glavna intencija da se pokuša, unutar toga europskog i donekle i svjetskog dijaloga oko marksizma, razumjeti Marxovu misao i intencije i da se u tom duhu razumiju suvremeni položaj čovjeka i suvremena historijska situacija i da se dade svoj originalni doprinos tom dijalogu. Prema tome nije bila intencija samo što objektivnija i dublja interpretacija Marxa, nego da se u tom duhu ide i dalje, znajući da ni ljudska spoznaja kao ni historija nemaju kraja. U tom smislu je svaki u toj grupi i na svoj način sagledavao značenje razvoja filozofske misli prije Marxa i na koju se on ponajprije nastavljao, na kritički način, pa je zato i bavljenje osobito oko njemačke idealističke klasične filozofije bila jedna od bitnih preokupacija. Sasvim je razumljivo da je daljnji zadatak bio oštra kritika staljinizma u teoriji i praksi jer je i to pitanje bilo od onih bez čijih se rješenja nije moglo shvatiti bit moderne epohe i karakter revolucionarnih zbivanja današnjice.

Milan Kangrga (r. 1923.), također član Odsjeka za filozofiju na zagrebačkom Filozofskom fakultetu i profesor etike, posvetio je cijele rasprave o nekim bitnim problemima i rješenjima u navedenoj njemačkoj filozofiji od Kanta do Hegela koja su u toj filozofiji, uključujući i Feuerbacha i Hessa, doživjela dalekosežni preokret. To su bila upravo pitanja kozmosa, prirode i ljudskog svijeta, problem spoznaje i aktiviteta subjekta, prevladavanje dotadašnje koncepcije odraza u pretežnom dijelu marksističke literature, problem čovjeka kao stvaralačkog subjekta historije, te na kraju i pitanje slobode i revolucije kao prevladavanja otuđenosti i postvarenosti čovjeka u dosadašnjoj historiji. Vidjeli

130 G. Petrović, *ibid.*, str. 24.

smo da su to bili i najvažniji problemi koji su zaokupljali filozofski angažman Petrovića (a u velikoj mjeri i na poseban način Supeka), a sličan je bio slučaj i s drugim predstavnicima ove grupe.

Svojevrstan i originalan pristup tim pitanjima imao je i M. Kangrga, koji se posebno trudio shvatiti i prikazati onu genijalnu novost što ju je njemačka klasična filozofija ostvarila, pa je posvetio i nekoliko opsežnih rasprava i djela Kantu, Fichteu i Hegelu.[131] Započet ću zato prikaz Kangrgine misli jednim stavom, i ujedno zaključkom, o njemačkoj klasičnoj filozofiji, koji je i bitna osnova njegovih daljnjih razmišljanja. "Na rečenoj liniji 'rađanja' svijeta: svijest – samosvijest – povijest – svijet", pisao je Kangrga, "dolazi njemačka klasična filozofija do spoznaje najunutrašnjijeg nerazlučiva jedinstva čovjeka i svijeta, u kojem se jedan ne da postaviti bez drugoga, čime – kao što smo istakli – svijet i *postaje moguć*, pa time i dospijevamo (u moderno europsko doba) do istinskog pojma svijeta kao nečeg što je meni kao moja vlastita mogućnost (horizont slobode) *bitno pripadno*: to je otvorena vremenska dimenzija mojeg samoodjelovljenja i samopotvrđenja, tj. historijski prokrčeno polje mojih vlastitih povijesnih mogućnosti. Ono, dakle, što je za životinju prirodna okolina (Umwelt) s kojom je ona identična kao vrsta u svojoj gotovosti, to je za čovjeka svijet (Welt) kao proces i proizvod uspostavljanja bitnih pretpostavki za život primjeren čovjeku kao stvaralačko-samostvaralačkom biću u njegovoj bitnoj nedovršenosti: *čovjek i svijet bitno se uzajamno omogućuju ili onemogućuju*; kad postaje jedan, postaje i drugi, kad propada jedan od njih, propada s njim i drugi. *Čovjek je biće koje živi i može da živi jedino u svijetu*, tj. kao *svjetovno* (a danas bismo mogli da kažemo: kao *svjetsko*, jer je Zemlja po svojoj povezanosti života i upućenosti svih njenih dijelova na sve druge postala već bitno jedan i jedinstveni svijet) biće."[132]

Čovjek stvara svoj povijesni svijet pa je zato kategorija prakse i za Kangrgu temeljni filozofski pojam kojemu je posvetio razmišljanja u mnogim svojim djelima. To praktičko mijenjanje svijeta i čovjeka (jer se on i sam tim mijenjanjem mijenja) jest povijesno događanje te se okolina ili prirodna sredina pretvara proizvodno-praktičkim-stvaralačkim činom u svijet kao ethos ili obitavalište čovjeka. Tako se čovjek suprotno životinji, "zatvorenoj u svoju *vrstu* u identitetu s prirodom, čovjek – ne više u identitetu s vanjskim socijalno-ekonomskim uvjetima

---

131 Vidi Milan Kangrga, *Etički problem u Karla Marxa* (1963.), *Razmišljanja o etici* (1970.), *Hegel-Marx* (1988.), *Etika ili revolucija* (1989..), *Etika i sloboda* (1966), *Smisao povijesnog* (1970.), *Praksa-vrijeme-svijet* (1989.), *Metafizika i revolucija* (1989.).

132 Milan Kangrga, *Praksa-vrijeme-svijet* (1984.), *Odabrana djela*, Zagreb, 1989., svezak 3, str. 449-450.

života, – *pretvara* čovjeka kao *biće roda* ('generičko biće' može se stoga misliti samo kao već povijesno, samodjelatno i samosvjesno, tj. univerzalno, u čovjekov svijet otvoreno, odgovorno biće koje živi po principu budućega)."[133]

Raspravljajući i analizirajući problematiku prakse, ne samo u Marxa nego i u njegovih velikih njemačkih prethodnika klasičnih idealista, Kangrga je na kraju, u zaključku, rezimirao svoju interpretaciju pojma prakse koju dajem u nešto skraćenom obliku: moderni pojam prakse je za Kangrgu mišljen u nerazlučivu jedinstvu, štoviše identitetu s *teorijom*, jer je teorija jedan od oblika i bitni konstituens same prakse; kao djelovanje usmjereno na prirodu i njezino mijenjanje, čime se stvaraju materijalni uvjeti egzistencije čovjeka; kao djelovanje koje tom svojom proizvodilačkom usmjerenošću bitno određuje i međuljudske, društvene odnose; kao djelovanje i uspostavljanje sebe i svojega svijeta, produkcija i reprodukcija svojega života u skladu s proizvodnim mogućnostima, tj. stupnjem proizvodnih snaga rada; kao djelovanje koje ne ide po liniji tehne, dakle ne u smislu one djelatnosti kojoj se cilj i svrha već unaprijed zna; nego kao djelovanje u kojemu je sam djelatnik taj cilj, svrha, smisao i djelovanje kao 'prva životna potreba' (Marx), da bi čovjek u procesu djelovanja kao proizvođenja objektivirao, opredmetio, potvrdio i osmislio, dakle revolucionirao samoga sebe kao poietičko biće; kao događanje u sebi samome i istinski produktivni ljudski užitak, kao dopiranje do punkta vlastite samosvijesti, do istinskoga povijesnog identiteta subjekta-objekta kao postignute ljudske smislenosti i zadovoljstva; kao proces postajanja čovjeka čovjekom, što i nije ništa drugo do povijest sama; kao djelovanje na neprekidnom uspostavljanju idealiteta svijeta kao svojega ljudskog zavičaja, koji nije ništa drugo do vrijeme samo, ljudsko vrijeme kao eminentno povijesni čin. Ako sve to imamo na umu kada govorimo o praksi, onda se može rezimirati da je praksa identična sa stvaralaštvom, samodjelatnošću, revolucijom. "Stoga idealitet svijeta = idealitet vremena = istinsko ljudsko događanje = postojanje čovjeka čovjekom (postajanje prirode ljudskom prirodom) = povijest kao povijesni čin i njegovo odjelovljenje u tzv. vanjskim uvjetima i predmetima za zadovoljenje ljudskih potreba. Dakle: *Samostvaranje ili stvaralaštvo ili revolucija kao samoužitak = jedina svrha (samosvrha).*"[134]

Zadržimo se na nekoliko bitnih tema koje elaborira Kangrga razmatrajući detaljnije problematiku prakse. Ponajprije se postavlja pitanje historije kao prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Kangrga ne jednom

133 M. Kangrga, *ibid.*, str. 343-344.

134 Vidi M. Kangrga, *ibid.*, str. 99-101.

podcrtava da ne možemo govoriti o čovjekovoj prošlosti samo kao prošlosti. Ako govorimo o čovjeku koji je u proteklom vremenu bio na djelu, tj. stvarao svoj historijski svijet, onda je bitno u svemu tome da je taj čovjek svojim djelom negirao i prekoračivao granice svoje prošlosti. Prema tome bez budućnosti nema ni prošlosti ni sadašnjosti, ona je njihov putokaz jer im daje mjeru i pravo mjesto i pokazuje njihov doseg, značenje i realni smisao. Ako sami ne znamo što jesmo i što hoćemo, onda nužno proizlazi iskrivljena slika naše prošlosti i naše sadašnjosti. "Bez budućnosti, dakle, ne bi bilo ni same povijesti, jer povijest i započinje s budućnošću, dakle s čovjekovim djelom koje je kao takvo – čak i u svom empirijskom obliku – već s onu stranu postojećega, pa povijest ne bi učinila ni jednog jedinog koraka i ne bi se maknula s mjesta, kad joj u 'temelju' već ne bi ležala ne samo izmjena svijeta nego i njegovo odjelovljenje, krčenje i otvaranje, kada dakle ne bi već započinjala s onim što još nije. Inače ne bi bilo ni tradicije."[135]

Kangrga se u svojim radovima često vraćao na to pitanje, pa ću navesti još neka mjesta koja tu problematiku još dalje produbljuju i razrađuju. Budućnost je, pisao je Kangrga u već citiranom djelu, izazov čovjeku da ne bude usmjeren samo na usavršavanje svojih sredstava za proizvodnju nego ujedno okrenut samome sebi kao procesu obrazovanja humaniteta u sebi i oko sebe. Zato je budućnost ujedno i emnacipatorski horizont čovjekovih bitnih mogućnosti. Ako ta budućnost, a to znači mogućnost i smislenost čovjekova života nije sada i ovdje na djelu, onda neće ni nastupiti. Tada preostaje samo kao eshatologijska kategorija ili sredstvo ideologijske manipulacije, što je u oba slučaja obmana i samoobmana. Preostaje puka rezignacija nad vlastitim životom i gubljenje smisla života. Ako dakle shvatimo čovjeka kao biće budućnosti, kao utopijsko biće, onda se ne može upućivati samo na neko apstraktno sutra nego je to poklič za destrukciju postojećeg svijeta kao pukog zvjerinjaka (Gulaga), te je dakle bitno nemirenje s postojećom postvareno-pervertiranom tzv. realnošću. Ona zato, hegelovski govoreći, ne bi zasluživala dignitet realnosti nego bi bila puko postojanje.

Kako vidimo, Kangrga ne samo da inzistira na kategoriji budućnosti u razumijevanju čovjekova povijesnog svijeta nego i na kategoriji utopijskog (Bloch) i revolucionarnog. "Paradigmatična pak za ono utopijsko, tj. za najdublji smisao vremena pokazuje se upravo – *revolucija*. I to – da budemo odmah načisto – *bitna* revolucija. To znači da imamo u vidu ne samo promjenu u sloju političkog i socijalnog, pa ni samo promjenu osnovnog ekonomskog produkcionog odnosa, što su dakako nezao-

135 M. Kangrga, *Svijest povijesnog, Povijest i tradicija* (1968.), *Odabrana djela*, sv. 4, Zagreb, 1989., str. 248.

bilazne pretpostavke revolucioniranja društvenog života u cjelini, nego je riječ o promjeni današnjeg građansko-kapitalističkog svijeta u njegovu *temelju*, ali tako da to revolucioniranje najdublje zadire *u samu srž života*, naime, da ujedno zahvati promjenu *samog čovjeka i njegove svijesti – samosvijesti*. Uzeti svoj život u svoje vlastite ruke pretpostavlja samosvjesno-samodjelatno ljudsko htijenje kao odluku na slobodu koja zna *što hoću*, a hoće u tom slučaju samoga sebe i svijet kao svoj vlastiti po mjeri *vremena kao samovremenovanja*. Re-evolucija se ovdje odjelovljuje i manifestira kao *apsolutna upitnost* (kritičko preispitivanje života u svim njegovim dimenzijama i ispoljavanjima), koja i jest tada, ili bolje reći: događa se kao neprekidni prekid postojećeg, što nije ništa drugo do *stvaralaštvo samo,* odnosno, baš to *utopijsko produktivno vrijeme* započinjanja svoga života uvijek iznova i istinska *ljudska radost* samopotvrđivanja života sada i ovdje vrijedna da se živi po sebi samome! Tek tako – kao što bi rekao Marx – i *rad* postaje istinska ljudska potreba (jer se pretvara natrag u svoju bit, tj. – samodjelatnost ili povijesnu praksu), i *drugi čovjek* postaje prva životna potreba, jer se – bitno promijenjen – pojavljuje kao moja i njegova vlastita *mogućnost* (uzajamno omogućivanje ljudskog u čovjeku)."[136]

Sve ovo upućuje da i kategorija mogućnosti ima također privilegirano mjesto u sagledavanju i razumijevanju čovjekova svijeta. Za Kangrgu je stajalište mogućnosti ujedno i stajalište budućnosti, a to znači i slobode. Sloboda je, kako ćemo poslije još vidjeti, vezana mnogo više uz čovjekovu praksu po kojoj proizlazi i mogućnost i budućnost i sloboda. Budućnost ima samo ono što može da bude i drukčije nego što jest i što je bilo, i tek tako može biti i slobodno. Filozofijski gledano, to je ono povijesno i revolucionarno stajalište "koje je omogućilo Marxu da izvrši radikalnu kritiku samih temelja građanskog svijeta u cjelini (a time i čitave dosadašnje historije), jer je za njega upravo budućnost primarna dimenzija povijesti i realnog ljudskog vremena."[137]

Kangrga iz toga izvlači zaključak, koji je možda nešto preradikalan, kada kategoriju mogućnosti vezuje samo uz subjektivnu, čovjekovu praksu pa mu tako npr. kamen ili drvo nisu mogućnosti kuće ili statue nego je i jedno i drugo dano samo preko ljudskog oblikovanja. "Njihova mogućnost je *po praksi, po djelu*, kao mogućnosti. Po praksi dakle proizlazi kao mogućnost, tako i povijesnost čovjekova svijeta, kao što obrnuto mogućnost i povijesnost omogućuju i samu praktičku čovjekovu djelatnost. One je omogućuju na pretpostavci *proizvodnosti* čovjekova

136 M. Kangrga, *Praksa-vrijeme-svijet*, *Odabrana djela*, sv. 3, str. 425.

137 M. Kangrga, *Svijest povijesnog*, *Povijesnost i mogućnost* (1965.), *Odabrana djela*, sv. 4, str. 176.

povijesnog svijeta, koji tek *kao takav* otvara sve ljudske mogućnosti ili mogućnosti za ono sve. Stoga djelo *prethodi* mogućnosti, jer ju tek otvara i uvijek iznova potvrđuje, inače bi bilo samo kretanje apstraktnog ništa u vječnosti kao čistoj onostranosti."[138] Kangrga misli da u onom slučaju ako se ta mogućnost shvati objektivno, ako se ona prenese u materiju ili prirodu po sebi, kao što se danas u znanstvenoj slici svijeta sloboda čovjeka traži čak u atomima, protonima i elektronima, onda je već unaprijed sve dano te nije potrebna ni sama povijest i ljudsko djelo da bi se stvorio čovjekov svijet.

Međutim, ništa u prirodi, ili priroda kao priroda bez čovjeka, ne mogu po sebi samima biti nešto drugo nego što jesu, pa sami ne mogu, bez čovjekova praktičkog sudjelovanja, prekoračiti svoju granicu. Zato ni bit stola ili statue nije tvar, materija od koje su napravljeni nego upravo ljudska povijesna djelatnost ili praksa koja ih i čini onim što oni jesu. Nema sumnje da su svi predmeti ovoga našega povijesnog svijeta čovjekov proizvod i po njemu dani, kako Kangrga dosljedno misli, u Marxovu duhu. Ali ipak ostaje pitanje može li se mogućnost svesti samo na ljudsku praksu i postoji li i u realnom svijetu, a osobito historijskom, razne mogućnosti koje tek čovjekovim uvidom i akcijom, praktičkim angažmanom i postaju stvarnost. Sigurno je da kamen još nije statua, ali je isto tako sigurno da čovjek može napraviti iz kamena statuu, ali ne npr. iz nekoga žitkog predmeta kao što je voda. Ovo pitanje dobiva svu svoju težinu kada razmotrimo čovjekov historijski angažman koji uvijek proizvodi određene historijske situacije i promjene koje on hoće, nego samo one koje imaju pretpostavke u određenim historijskim mogućnostima. U svakom slučaju u vezi s kategorijom mogućnosti bit će još mnogo raspravljanja, jer je ta kategorija, kao što sam već jednom spomenuo, u filozofskoj literaturi veoma zapostavljena.[139]

Kangrgina dosadašnja razmišljanja nužno vode pitanju, možemo reći i kardinalnom pitanju čovjeka, a to je pitanje slobode. Ako se polazi od Marxova pojma prakse, i to na svestrani način kako je to učinio Kan-

138 M. Kangrga, *ibid.*, str. 181.

139 Mislim da sljedeća Kangrgina misao ide možda i ovim smjerom. U odgovoru na pitanje što je ovaj svijet, Kangrga piše: "*Bit* svijeta, naime, leži u njegovim *mogućnostima*, tj. u tome da on osim, pored ili čak i protiv onoga što on pojavno kao postojeći svijet *jest* može da bude i (bitno) *drugačiji*, budući da je on čovjekov proizvod isto toliko, koliko je čovjek njegov proizvod kao svjetovno biće ili biće ovog, svog vlastita svijeta. U tome se i sastoji – *idealitet svijeta*. Ali ujedno i njegova *utopična* dimenzija, jer on još *nije* ono i onakav, kako i kakav bi *mogao* i *trebao* da bude, da bi bio s čovjekom *homogen* kao ono *istinski njegovo* drugo, drugo njega samoga kao *ljudskog* bića. On naime još nije postao njegovim pravim – zavičajem" (M. Kangrga, *Praksa-vrijeme-svijet*, str. 427).

grga, onda je jasno da se ne može govoriti o praksi a da se za nju ne veže i stvarnost slobodnoga čovjekova odlučivanja o tome što svojoj praksi hoće i smjera. Jer upravo sama praksa jest mogućnost slobode. Zato se Kangrga oštro suprotstavlja shvaćanju slobode kao spoznate nužnosti, smatrajući da taj stav ne može voditi do razumijevanja čovjekove slobode. Taj je stav proturječan i iz tih proturječnosti ne možemo nikakvim teorijskim domišljanjima izaći. Prema tome u određenju slobode kao spoznate nužnosti ne nalazi se sloboda, nego samo svjesno priznata nužnost. Problem slobode možemo razumjeti samo iz bitnoga već rečenog stava da je čovjek ontički dan kao povijesno, praktičko biće. Tek time što on može mijenjati ovaj svijet, tj. negirati, ukidati i mijenjati postojeće, on stvara nešto drugo i novo, i u tome je čovjek slobodan. "Zato ni pitanje istine ne može da bude nekakav 'predmet' spoznajne teorije, niti pak pitanje slobode ne može da bude isto takav 'predmet' etike. Mi možemo samo *biti u istini ili neistini, u slobodi ili neslobodi*, što znači u mogućnosti istine i slobode, a ne možemo istinu i slobodu *posjedovati*. Onaj pak tko smatra da istinu i slobodu može da *posjeduje*, ili čak da ih *već ima, taj već jest odnosno živi u neistini i neslobodi*. Biti pak u istini, znači biti i u slobodi, i obratno."[140] Ili kako je to Kangrga formulirao u već citiranom djelu o svijesti povijesnog: "Sloboda naime, kad već o tome govorimo, nije ni spoznajna ni etička kategorija, budući da ona nije *nikakva kategorija* nego upravo iskon povijesnog, dakle, jedinog čovjekova svijeta, koji omogućuje da nešto bude ili ne bude, to jest da bude i drugačije nego što jest. Stoga je po slobodi moguća i nužnost i zbiljnost, prva kao svagda određena povijesna granica mogućnosti, a druga kao realno nešto, kao konkretan društveno-povijesni proces mijenjanja postojeće danosti njenom vlastitom negacijom i samonegacijom."[141]

Svim ovim stavovima i mišljenjima približili smo se i veoma važnoj i presudnoj problematici revolucije. Vidjeli smo da je čovjekov život povijesno događanje, jer je čovjek slobodno biće ili, kako je već rečeno, biće u mogućnosti. Zato nam i revolucija pokazuje istinsko ljudsko bivstvovanje, jer ona uvijek označava prevladavanje prošlosti, stvaralaštvo novog. Revolucija je bliža historijskoj istini jer je njome na djelu budućnost, stvaranje povijesti. Ona tek omogućuje da se shvati prošlost i time, kao čin budućnosti, ona je i kriterij te prošlosti. Revolucija je, zapravo, jedina historijska istina jer njome nastaje novi svijet, historijski novum koji tek jest prava povijest. Inače bi historija bila kao neko vječno događanje istog.

140 M. Kangrga, *Etika i sloboda* (1966.), *Odabrana djela*, sv. 1, str. 372.

141 M. Kangrga, *Svijest povijesnog*, *Povijesnost i mogućnost* (1965.), *Odabrana djela*, sv. 4, str. 186.

Zato Kangrga čini razliku između povijesnoga i historijskog, što mu i terminološki omogućuju dva termina u hrvatskom jeziku. "Povijesno, kao revolucionarno (reći ću još: kao ono utopijsko) zbiva se u 'temelju' čovjekova svijeta, da bi taj svijet bio moguć. Jer ga ona stvara i otvara. A historijsko se odvija u horizontu postalosti i gotovosti toga svijeta, koji živi od, ili na račun, *izvršene revolucije kao svoje prošlosti*. Kad revolucija postane prošlost, onda nastupa historijska znanost kao nešto što je metodički, po mom uvjerenju, primjereno samoj historiji (principijelno gledano). *A kad je revolucija na djelu, onda je na djelu budućnost*."[142] Kangrga se na više mjesta navraća na to pitanje u distinkciji onoga što je puko događanje (historija) i historijsko stvaralaštvo, prevladavanje postojećeg, tj. povijest. Zato za njega povijesno misliti ne znači polaziti od gotovih i formiranih struktura nego od pitanja njegove povijesne mogućnosti, tj. od revolucije kao bitnog i jedinoga istinskog povijesnog principa. To jednostavno znači da svijest stalno jest i postaje po principu drukčijega nego što jest. I to svaki dan od kad postoji i dokle god postoji. Kad bi prestao zbivati se po principu drukčijeg nego što jest, onda bi došlo do onoga, što je nekima čak ideal, da naime postanemo roboti. Ali ako ostane jedan jedini čovjek koji to neće sebi dopustiti, koji se neće miriti s tim ustajalim svijetom, a do takvog svijeta sigurno neće doći, on sam bi bio u stanju srušiti taj svijet. Čovjekova veličina je upravo u tome što je stvaralac, što je uvijek u krajnjoj liniji nezadovoljan s onim što je stvorio i što u stalnom potvrđivanju sebe kao stvaralačkoga, revolucionarnog bića i vidi smisao svojega života.[143]

Na temelju ovakvih razmišljanja Kangrga je smatrao da je u rečenom i bit i smisao Marxove misli. Budućnost je za Marxa polazna točka i bitna dimenzija povijesnog događanja, a to znači da se povijest kreće iz budućnosti preko sadašnjosti u prošlost, a ne obratno. Bit te filozofije je

142 M. Kangrga, *ibid.*, str. 211.

143 Razlikovanje historije kao puke prošlosti, pukog zbivanja i historije kao stvaralaštva, i ostvarivanje novog, dakle kao revolucije, svakako je ne samo opravdano nego i nužno. Ali, kako sam rekao i u predgovoru ovome djelu, to nam semantika tih dvaju termina historije i povijesti – ne govori ništa. Semantički gledano, među njima nema razlike jer su ti pojmovi identični, samo hrvatski prijevod grčkog termina. Ali, kad u našem jeziku postoje ta dva izraza, svaki autor ih može upotrijebiti i u ovom značenju kao Kangrga i još neki filozofi u nas. Međutim, isto tako trebaju znati da će u talijanskom, francuskom, engleskom, ruskom pa i njemačkom (u kojemu je potpuno prevladao termin Geschichte), termini povijest i historija biti prevedeni samo s jednim terminom, jer jednostavno drugoga nemaju (storia, histoire, history, istoria). Ti narodi nemaju za taj pojam dva termina. Ja ih upotrebljavam onako kako mi u danom momentu, a osobito stilski, odgovara, pri čemu uvijek poštujem u prikazu način na koji se pojedini autor izražava.

u tome da ona teži i zahtijeva napor za revolucionarnim ukidanjem postojećega besmisla, otuđenih odnosa kojih se čovjek još nije riješio i oslobodio. Zato se "*revolucija* povijesno potvrdila i stalno se iznova potvrđuje kao *jedini istinski modus povijesne egzistencije čovjeka*".[144] Revolucija znači dakle otvaranje mogućnosti svestranog razvitka i afirmiranja čovjeka, ostvarivanje njegovih potreba, interesa, sposobnosti i dostojanstva, jednom riječi sebe kao ličnosti i osebujne individualnosti. Zato i socijalistička revolucija mora biti dosljedno nastavljena, a samoupravljanje, kao novi i ljudskiji oblik društvenih odnosa, ta slobodna samoorganizacija i autonomija ličnosti označava i jest put, povijesni izlaz i građanskih postvarenih odnosa. Slobodno samoorganiziranje pojedinaca kao ličnosti pojavljuje se kao revolucionarno-spontani akt i kao neposredna ljudska potreba. Kada gledamo suvremena zbivanja u svijetu, osobito razvijenom, vidimo da je ta nova dimenzija i ta nova perspektiva već u začetku i na djelu. U studentskim pobunama, u borbi radnika za skraćenjem radnog dana, za participaciju, što u krajnjoj liniji vodi i samoupravljanju, u borbi raznih društvenih organizacija za ljudska prava itd. radi se o nastojanju da se prevlada i dokine suvremeni svijet totalne organizacije i manipulacije. "Pokazuje se da je Marx imao pravo kad je ukazao na to da u temeljima ovog čovjekovog svijeta, ovog našeg suvremenog svijeta tutnji revolucija kao pokretačka snaga povijesti i kao nezaustavljivi, *intimni ljudski poticaj u traganju za smislom čovjekova života.* Na nama je da potvrdimo i na djelu dokažemo ovu neizbježivu povijesnu istinu, o kojoj ovisi ne samo hoćemo li biti ljudi, nego – hoćemo li uopće biti!"[145]

Time smo, kako vidimo, već načeli nekoliko puta i pitanje smisla života, smisla čovjekove historijske egzistencije. Kangrga se usput dotiče ovoga problema na više mjesta u svojim djelima. Ako bismo pokušali rezimirati osnovni stav, vidjeli bismo da za njega ponajprije nije smisao života u gomilanju nekih stvari ili bogatstva, jer se u tom slučaju neko sredstvo, puka stvar proglašava smislom čovjekova života. A smisao nije u nečemu drugom, nego u samom čovjeku. On sa svim tim stvarima, bogatstvima i novcima može biti, kao što uglavnom i jest, i postvaren i otuđen pa prema tome i ovisan o različitim postojećim društvenim silama i stvarima. Ako se bit čovjeka iscrpljuje u biti stvari, ne znači ništa drugo nego da je i sam čovjek shvaćen kao stvar među stvarima. A mi ipak znamo da čovjek nije stvar i da to nije njegova priroda.

144 M. Kangrga, *Smisao Marxove filozofije* (1967.), *Odabrana djela*, sv. 4, str. 399.

145 M. Kangrga, *Marxovo shvaćanje revolucije* (1969.), *Odabrana djela*, sv. 4, str. 413.

Pitanje o smislu života može se postaviti samo uz pretpostavku mogućnosti drukčijeg nego što jest, drukčijeg svijeta i odnosa nego što postoje. A je li nešto moguće ili nemoguće ne može se raspravljati ostajući u okviru postojećeg, što znači da čisto teorijska svijest ovdje zastaje na svojoj vlastitoj granici. Budući da se pitanje o smislu života smješta u ovaj horizont mogućnosti drukčijeg nego što jest, drukčijeg kao negacije postojećeg, to se smisao života pokazuje kao eminentno praktičko pitanje. Pitanje o smislu života nije teorijsko nego primarno i bitno praktičko pitanje, zahtjev da se postojeći besmisao praktički pretvori u smisao, da se naime smisleno živi a ne samo smisleno misli. Čovjek je, kako smo već vidjeli, povijesno biće time što postaje po budućnosti. Upravo tim otvaranjem budućnosti, djelatnim potvrđivanjem novih mogućnosti i nemogućnosti čovjek otkriva i potvrđuje svoj vlastiti smisao života i opstanka. U samom pitanju o smislu života impliciran je već zahtjev za izmjenom faktičkog, po sebi još besmislena života, te zato i pitanje o smislu života ima tako golemo značenje. Ono je zato također progresivno i revolucionarno jer ide za izmjenom ovoga svijeta, ferment nezadovoljstva sa sobom i s drugima. Izvan povijesnog čovjeka nema niti pitanja o smislu i svijeta i čovjekova postojanja, te je "*čovjek taj koji i može i mora utisnuti* pečat smislenosti i dati određeni smisao svemu što jest".[146]

Prema tome, da s ovim završimo Kangrgina razmatranja, "*nitko drugi osim nas samih ne može za nas odrediti naš smisao života*. Ne samo zato što se taj smisao po svojoj biti ne da tako ('teorijski') odrediti, o čemu je bilo riječi. Nego, ako vam ja odredim smisao života, onda to neće biti vaš, nego moj smisao života, jer vaš smisao u životu morate sami u sebi i oko sebe izboriti i iskušati, a na to se morate i možete *vi sami usuditi*, da bi to bio *vaš autentičan život*. Isto tako: ako vam ja odredim ili dam slobodu, onda je to moja, a ne vaša sloboda. Ako vam ja odredim budućnost, to će biti moja, a ne vaša budućnost, odnosno ja ću biti vaša predvidljiva budućnost."[147]

Kao i u Petrovića, to su bili već sasvim drugi tonovi u shvaćanju filozofije, Marxova nasljeđa i socijalizma. Koliko se to razlikovalo od skučenog i dogmatskoga staljinističkog dijamata, koji je upravo u ovoj grupi imao u to vrijeme svoje najoštrije kritičare. Svi su oni, pa tako i posebno Kangrga, dubinu Marxova prevrata razumjeli i isticali samo na filozofskoj liniji njemačke klasične idealističke filozofije (Kant-Hegel), francuskog materijalizma i socijalizma te Feuerbacha i M. Hessa. I u

146 M. Kangrga, *Značenje pitanja o smislu života* (1968.), *Odabrana djela*, sv. 4, str. 161.

147 M. Kangrga, *ibid.*, str. 166.

Kangrginim radovima, što se moglo očito zapaziti, nije bila najvažnija samo neka hermeneutička egzegeza Marxovih stajališta nego je, kao i drugi članovi ove grupe, nastojao misliti u Marxovu duhu i samostalno osvjetljavati sudbonosna pitanja vremena i čovjeka u njemu. Treba imati na umu da moj prikaz nije obuhvatio njihovo djelo u cjelini nego samo onu dimenziju koja se odnosi na filozofskohistorijsku problematiku. Sa svim svojim radovima i Kangrga i ostali dali su svoj originalni prilog modernomu filozofskom ovostranom shvaćanju historije kao eminentno čovjekovu djelu.

Ovome krugu je pripadao i *Branko Bošnjak* (1923.–1996.) koji je bio također profesor filozofije na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, a glavno područje njegova rada bila je historija filozofije, naročito antičke i srednjovjekovne.

Glavna su mu djela *Logos i dijalektika* (1961., posvećeno Heraklitovoj filozofskoj misli), *Filozofija i kršćanstvo* (1966.), *Grčka filozofska kritika Biblije* (1971.), *Smisao filozofske egzistencije* (1981.), *Filozofija i povijest* (1981.) i kapitalno djelo hrvatske kulture u ovom stoljeću *Povijest filozofije* I – III (1993.).

Kako se vidi iz citiranih djela, osim povijesti filozofije Bošnjak je posvetio mnogo vremena izučavanju odnosa filozofije i religije. To je pitanje zaokupljalo mnoge filozofe kao i teologe, a isto tako i predstavnike prirodnih nauka. Odgovori su, naravno, veoma različiti i na teorijskom i na praktičkom planu. Jedno je pitanje objašnjenja religioznog fenomena, koje ima i svoj filozofski aspekt, a drugo je pitanje crkvene organizacije koja se različito opredjeljivala u sukobu društvenih snaga, pa je i odnos prema takvoj organizaciji kao određenoj društvenoj sili često određivao i odnos prema samom fenomenu religije.

Za Bošnjaka je pravi problem bio – zašto nastaje religija, religijske predodžbe i religiozna vjerovanja različitih oblika i u kakvom su odnosu ta vjerovanja prema čovjekovoj borbi za humaniziranje svijeta i čovjeka. Već u predgovoru djelu o filozofiji i kršćanstvu Bošnjak piše da kad bi čovjek mogao spoznati sve što jest, on bi na taj način postao apsolutno biće, što bi nužno izmijenilo način njegove egzistencije. Čovjek je međutim smrtno biće te je nužno zaokupljeno problemom početka i završetka svega što jest. Odakle i kuda? Ima li nade za nešto drugo?

Dva su tu odgovora: odgovor na osnovi mašte i vjerovanja i razložni i kritički odgovor filozofije, jer razložnost i kritičnost je bit filozofskog mišljenja. “Na toj granici prirodnog završetka počinje sadržaj religiozne iluzije. Tu slijede mnoga pitanja. Što će se dogoditi poslije smrti? Gdje će biti pravedni, a gdje nepravedni? Ta čežnja za apsolutnom pravednošću prenijeta je u zagrobne ideale, jer se na zemlji to nije ostva-

rilo. Vjera u pravednog boga proizašla je iz nepravednosti na zemlji. No tu iluziju treba razriješiti tako da se osmisli stvarni život i čovjekova povijest."[148]

Nastavljajući liniju Feuerbach, Hess, Marx – koji su religiju shvaćali kao jedan od oblika čovjekova otuđenja, i Bošnjak smatra da čovjek neće doći sebi samom, da neće doći do punog humaniziranja ljudske egzistencije bez prevladavanja i ovog oblika čovjekova otuđenja. Sve to ipak ne znači da religija, ili točnije religije, nisu imale važnu ulogu u razvoju čovječanstva. I razni drugi oblici otuđenja bili su tokom historije nužni i sastavni dio čovjekovih borbi za što većim oslobođenjem od raznih idejnih i stvarnih, političkih, ekonomskih itd. ograničenja, ali je ipak borba protiv svih tih oblika otuđenja sastavni dio "borbe za humanizam i povijesno čovjekovo djelovanje. Čovjek može biti samo tada čovjek kad sebe shvati u svojoj neposrednosti i prirodnosti. Namjesto boga čovjek traži svoje povijesno mjesto u bitku, kojeg očovječuje svojim djelovanjem."[149]

Kritiku religioznih predodžaba i shvaćanja može izvesti samo filozofija koja stoji na realnom tlu historije. Bošnjak se dakle opredjeljuje za racionalističko, marksističko ili humanističko shvaćanje kojemu je čovjek najviše biće za čovjeka.

Raspravljajući o tim pitanjima Bošnjak je logički i nužno morao postaviti i fundamentalno fizičko pitanje: zašto jest nešto a nije ništa?, zašto postoji ovaj svijet, koji bi mogao i ne-postojati? Bošnjak je smatrao da na to pitanje nema racionalnog i razložnog odgovora, a teološki odgovor nije ni racionalan ni dostatan. I zato pitanje "zašto jest ostaje misterij, i to prvi i najveći".[150]

Ovakva pitanja i mnoga druga povezana s ovim, ili vode vjeri ili racionalnom odgovoru o vječnosti i beskrajnosti onoga što nam je empirijski dano, nešto što osjećamo i vidimo – a to je materijalna stvarnost, materijalni svijet i kozmos.

U tom sklopu nastaje pitanje što čovjek u svemu tome znači, što za čovjeka znači da bude i ostane samo čovjek. To se pitanje zapravo svodi na problem je li čovjek tragično ili religiozno biće. "Tragičnost se odnosi na postojanje u prirodi, a religioznost na vlastitu maštu u stalnom postojanju. Tragika za čovjeka (u prirodi) proizlazi iz toga da jest ono što jest, i to na način kako jest. U svijetu bitka i s tla filozofije racionalizma čovjek je tragično biće u apsolutnom smislu."[151] Čovjek je kao dio

148 Branko Bošnjak, *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb, 1966., str. 8.

149 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 8.

150 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 15.

151 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 35.

prirode i proizvod prirode, a priroda je u stalnom stvaranju, stalnom prevladavanju i negiranju onoga što je stvorila, pa je tragedija čovjeka u tome što priroda ostaje nepobjediva.

Na temelju tih spoznaja čovjek, ostajući na tlu prirode, priznaje dakle svoju smrtnost, a time i tragediju svojega postojanja. "Tragedija je njegova bit, veličina, način, granica, mogućnost i stvarnost. To je čovjekova suma. Tragedija mu se čini kao kob, ali i kao veliko dostignuće. Znanjem je prihvatio tragediju i sebe priznao samostalnim bićem. To izgleda kao paradoks da se samostalnost čovjeka (u svijetu prirode) poistovjećuje s njegovom tragedijom, tj. svijest o samostalnosti isto je što i svijest o vlastitoj tragediji. Drugačije ne može biti. Tragedija ostaje bit i veličina čovjeka kao cjelovitog prirodnog bića."[152]

Postoji, naravno, i drugi odgovor, uvjetovan različitim momentima, a jedan je svakako i nemogućnost izdržavanja u prije navedenoj spoznaji. Čovjeka se onda dijeli na prirodno i natprirodno biće, koje zatim završava u blaženstvu i vječnosti, tj. negiranjem dijalektike stvarnosti, pri čemu dijalektika postaje statika a tragedija blaženstvo. Ali veličina čovjeka je da ima hrabrost i da ustraje u toj spoznaji za koju potvrdu ima svakidašnji život i umiranje. Ali to ne znači da čovjek mora svakoga dana ostajati na toj spoznaji kao tragičnom biću, jer bi to dovelo do apsurda svaku ljudsku akciju i egzistenciju. "I tu je problem zaborava uvjet da se u određenoj granici radi i stvara tj. da se aktivno postoji. Suprotnost tome bila bi u pasivnom očekivanju svoga kraja. Kad bi tako svi postupili sigurno je da bi ljudski život na zemlji prestao."[153]

U svojemu zaključku o toj temi Bošnjak smatra da je religija u biti vezana za egoizam, jer čovjek svoje želje pretpostavlja stvarnosti i prirodi. Čovjek postaje sposoban za religiju samo onda kad sebe vječno želi. Cilj je zato racionalističke filozofije da čovjek bude slobodan, a sloboda znači ukidanje navedenog egoizma i otuđenja i ostvarivanje realnih humanih odnosa. Transcendentnost se vraća u imanentnost te čovjek nalazi u sebi onaj sadržaj koji je otuđio od sebe i prenio u razne oblike transcendencije. Zato ateizam zahtijeva jake ličnosti jer otvoreno govorenje istine očituje volju i snagu. "Čovjek oslobođen egoizma u prirodnom trajanju osposobljuje se da shvati bit života. Filozofija kao katarza, ukidanjem čovjekovog eshatološkog egoizma daje čovjeku njegov prirodni dignitet. Ukinuti egoizam pretpostavka je za čovjekovu slobodu. Stoga bi daljnje određenje cilja filozofije bilo u stvaranju čovjekove slobode kao pretpostavke za shvaćanje čovjekova mjesta i biti njegove prakse."[154]

152 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 36.

153 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 37.

154 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 413-414.

U svojim bavljenjima religioznim fenomenom Bošnjak nije mogao, naravno, izbjeći ili mimoići pitanje odumiranja religije. Koliko je god prihvaćao tezu da su razne socijalne i ekonomske situacije uvijek djelovale na rađanje pojedinih religija, Bošnjak se nije slagao s općeprihvaćenom marksističkom pretpostavkom da će promjenom društvenih odnosa, oslobađanjem čovjeka od njegova podčinjenog položaja i eksploatacije, religija nestati. Kada socijalni odnosi koji su rađali religiju nestanu, religija će postati u punom značenju privatna stvar. Ali time što je religija postala privatna stvar, ona nije dovedena u opasnost da prestane postojati. "To je zbog toga, jer se religija nikad ne može svesti samo na društveno-politički-ekonomski odnos, iako ona u tom odnosu može aktivno djelovati. Svaka religija po svojoj suštini transcendira zbiljnost i ide prema onome što je 'eshaton' tj. ono zadnje. Stoga nikakav društveni poredak ne može biti zapreka za religiju, u pretpostavci da je religija zakonom zagarantirana kao privatna stvar. Stoga ni odumiranje religije nije tako jednostavno. U marksističkoj filozofiji fenomen religije smatran je mnogo jednostavnijim nego što on u biti jest."[155]

Promjenom društveno-ekonomskih odnosa dolazi se sigurno i do ukidanja ljudske eksploatacije. Ali se problem odumiranja religije ne može svesti samo na određeno stanje društvenih i ekonomskih odnosa koji su u historiji postojali i uvijek će postojati. "Crkva i religija imale su tokom svoje povijesti veoma različite političke primjene u socijalnoj i klasnoj borbi. *No ukidanjem te mogućnosti još uvijek ostaje individualni problem odnosa prema smrti, tj. prema želji za vječnosti. Sve dotle dok bude postojao strah od smrti i želja za vječnošću postojat će i religija* (bez obzira na njene moduse i sisteme u kojima će se pojavljivati)."[156]

Iz svega ovoga se vidi da je i problem humanizma bio jedan od bitnih problema kojemu je Bošnjak poklanjao mnogo pažnje. Još početkom šezdesetih godina objavili smo zbornik pod naslovom *Humanizam i socijalizam* I-II (1963.), u kojemu su sudjelovali mnogi najpoznatiji mislioci u tadašnjoj Jugoslaviji. Urednici zbornika bili su B. Bošnjak i R. Supek. U drugoj knjizi je Bošnjak objavio najveću raspravu u tom zborniku pod naslovom *Problem i razvoj ideje humanizma u filozofiji*. Rasprava je i historijska i problematska. Obrazlažući pitanje prirodne jednakosti i društvene ili pravne jednakosti, Bošnjak je smatrao da se danas ne može raspravljati o problemu humanizma, a da se ne postavi pitanje čovjekove alijenacije. Dokle je god čovjek alijeniran, otuđen, dotle je neslobodan, zavisan. Ta zavisnost može biti politička, idejna ili ekonomska. A borba za humanizaciju čovjeka i čovjekovih odnosa je i os-

155 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 574-575.

156 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 578.

novni cilj humanizma, jer ideja humanizma sadrži pozitivno određenje da je čovjek stalno samo svrha, tj. cilj po sebi. Takav sadržaj koji negira postojanje čovjeka kao sredstva ili oruđa, ujedno je i negiranje i religioznog pojma odnosa čovjeka prema bogu, jer je i to jedan od oblika zavisnosti. Zato je i zadatak čovječanstva ostvarenje ideje humanizma. "Takva historija još nije ostvarena. Dosad je ljudska historija bila samo parcijalna. Atribut *ljudski* u svojoj afirmaciji nužno je negacija svega što nije takvo... Djela nasilja i tiranije nemaju kvalitetu ljudskosti. To je samo historija događanja po vremenskom slijedu, a ne ljudska, nego neljudska historija."[157]

Iz svega ovoga vidi se koja je Bošnjakova intencija kada je riječ o toliko diskutiranom problemu smisla historije. U ovim razmišljanjima na Bošnjaka su najviše djelovali važni radovi L. Feuerbacha o problemu religiozne alijenacije, te Karla Marxa koji je, potaknut i nekim Hessovim radovima, to pitanje rješavao i na planu politike i ekonomije. Humanizam je tako za Bošnjaka "opći i zajednički kriterij čovjekovog postojanja ili njegovog djelovanja u bitku. Odatle slijedi da je humanizam mjerilo i cilj ljudske historije, zatim sadržaj pravih ljudskih odnosa i ljudski smisao egzistencije. In summam: humanizam treba da bude logika daljnjeg ljudskog razvoja."[158]

Bošnjak dalje govori i analizira religiozni i filozofski pojam humanizma, dajući prednost filozofskom poimanju koje je oslobođeno religiozne dogmatike. Ali, upravo zato što se i prema ovom problemu odnosi s kritičke pozicije, Bošnjak ne zapada u utopiju nekoga apsolutnog humanizma, jer je on uvijek otvoreni horizont. "Misao o napretku čovječanstva ima siguran kontinuitet u svom tehnicizmu, a humanizam je stalno otvoreni horizont koji se ničim ne može završiti. Filozofski pojam humanizma je u svijesti o vlastitoj ulozi u svijetu bitka. Čovjek je toliko čovjek koliko je sam toga svjestan. Razvoj svijesti o humanizmu sadržaj je optimizma historije, tj. u historiju unosi princip koji bi trebalo da postane svjetski um."[159]

U vezi s ovom problematikom Bošnjak ukratko govori o aktivnom i pasivnom humanizmu, te o optimizmu i pesimizmu. Sagledavanje svijeta bitka i čovjekove opstojnosti u njemu može voditi do stanovitoga "kozmičkog pesimizma", jer ne priznaje cjelini kozmosa neki posebni smisao. Ali, takvo stajalište ne prevladava jer je čovjek suočen s konkretnim postojanjem i održanjem svoje egzistencije. U optimizmu je ži-

157 B. Bošnjak, Problem i razvoj ideje humanizma u filozofiji, Zbornik *Humanizam i socijalizam*, II, Zagreb, 1963., str. 237.

158 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 238.

159 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 241.

vot shvaćen kao mogući sklad iako je život trenutak, nešto prolazno, a pesimizam to ne prihvaća. Bitne osnove na kojima se izgrađuje ljudski život jesu *rad i humanost*, a "elementi humanosti su pravednost, razboritost i slično. Bez rada i humanosti prestaje čovječnost čovjeka."[160] Cjelokupni sadržaj koji čovjek unosi u svojemu radnom i humanom stvaralaštvu nije statičan niti ima kraja. Ljudska svjesna akcija uvijek prevladava postignuto stanje, i to je bit historijskog razvitka. Stoga je optimizam i potvrda čovjekove moći, čovjekova stvaralaštva i potvrda uvjerenja u moć ljudskoga pozitivnog djelovanja. Čovjek dakle "mora postati *homo humanus*. No to se nikada ne može ostvariti kompilacijom niti povlačenjem izvan prakse i povijesti, nego samo akcijom koja nosi i vidi probleme čovjeka i društva. Ta akcija ima svoj teorijski vid i sadržaj – to je filozofija. Ostvarenje te filozofije – Bošnjak se vraća na mladoga Marxa – ne može se provesti ako se ne ukine proletarijat, a proletarijat se ne može ukinuti ako se ne ostvari ono što sadrži njegova filozofija. To nije *circulus vitiosus* nego cjelovita spoznaja."[161]

Znajući da samo jednom tendencijom ostvarivanja socijalizma, ali drukčijeg tipa nego što je u historiji u nerazvijenim društvenim uvjetima započeo (što u biti i nije bio socijalizam), jednog dakle društva koje također neće biti kraj razvoja čovječanstva, ali će sadržavati elemente mira, tolerancije, dokidanja ratnih sukoba, razoružanja, veće društvene jednakosti i ravnopravnosti, dokidanja vlasti nad ljudima i jačanja autonomije pojedinca i kolektiva (razni oblici društvene samouprave), odumiranje države kao instrumenta sile i pretvaranje te instancije u instituciju koordinacije, korekcije u razvoju i zaštiti ljudskih prava, Bošnjak je zato i završio svoju raspravu, što je i sadržaj mnogih drugih njegovih napisa, da je "humanizam stalan cilj i smisao čovjekova postojanja. Zbog toga je humanizam smislenost historije i društva, te istina i načelo etike. Humanizam treba da postane najsvjetliji horizont čovječanstva. Tek tada će umno postati stvarno, a stvarno umno."[162]

Kako smo vidjeli, Bošnjakov je osnovni znanstveni interes bio područje religije, gdje je dao nekoliko veoma zapaženih djela, i područje historije filozofije gdje je hrvatskoj i europskoj kulturi ostavio svoje nezaobilazno djelo *Povijest filozofije* u tri omašna sveska. Bošnjak je od samog početka bio član i Korčulanske ljetne škole i uže redakcije časopisa *Praxis* te je u njemu hrvatska filozofija imala ne samo velikog stručnjaka i mislioca nego isto tako i veliku ličnost koja je živjela i dje-

160 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 245.

161 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 311.

162 B. Bošnjak, *ibid.*, str. 314.

lovala po navedenim filozofskim principima koje je uporno i konzekventno zastupao tokom cijeloga svojeg života.

Danko Grlić (1923.–1983.) bio je također, nakon desetak godina rada kao redaktor za filozofiju i sociologiju Jugoslavenskoga leksikografskog zavoda u Zagrebu, profesor estetike na istom Odsjeku za filozofiju kao i dosad navedeni njegovi kolege i prijatelji. Grlić se nije bavio izričito filozofskohistorijskom problematikom iako je, raspravljajući i pišući o raznim suvremenim historijskim problemima i humanizmu, usput dotaknuo i ta pitanja.

Grlić je bio isto tako plodan kao i originalan mislilac kao i njegovi prijatelji čija sam gledišta već prikazao. Njegova glavna preokupacija bila je estetika i umjetnost, te je ostavio ne samo mnoge rasprave s područja umjetnosti nego i jednu od najopsežnijih historija estetike u svjetskim razmjerima. Pod naslovom *Estetika,* djelo je objavljeno od 1974. do 1979. godine. Druga tema s kojom se Grlić dugo vremena bavio bila je filozofija F. Nietzschea, te je glavno djelo o tomu velikom i kontroverznom misliocu objavio 1981. (F. Nietzsche). Grliću, koji je veoma cijenio Nietzschea i bio među marksistima svakako najprominentniji "ničeanac", bilo je, prvo, stalo da kritički otkloni falsifikate nacistički orijentirane njegove sestre E. Förster Nietzsche, koji su išli na ruku hitlerovskoj propagandi. Drugo, trebalo je kritički pokazati potpunu neosnovanost recepcije Nietzschea u staljinizmu kao "imperijalističko-fašističkog mislioca", što mu je i uspjelo. I treća oblast njegovih preokupacija bila je na području leksikografije te je objavio veliki *Leksikon filozofa* (1967., II. izd. 1982.) i leksikon *Filozofija* (1971.).

S obzirom na osnovnu interpretaciju Marxa, i Grlić je dijelio mišljenje cijeloga praksisovskoga kruga da je temeljni pojam za razumijevanje historije pojam prakse. On je u svojoj raspravi o praksi i dogmi pokazao da ako bismo taj središnji pojam Marxove misli na negativan način odredili, mogli bismo ustvrditi da je ljudskoj praksi suprotstavljeno sve ono što je pasivno, nestvaralačko, obično prilagođivanje svijetu i svijanje pred njegovom prirodom i društvenom danošću. Istinska ljudska praksa nije dakle pomirenje s nečim heteronomnim, što čovjeka uvijek stavlja u drugi plan i pred čime je čovjek pijun viših sila, bile one duhovne ili materijalne. "Samim tim mogli bismo ljudsku praksu – nasuprot životinjskom prilagođivanju – definirati kao *zbiljsko mijenjanje svijeta*, mijenjanje koje je historijski relevantno kao *aktivni zahvat* u samu strukturu zbilje. Ljudska praksa nije, dakle, različita od životinjske time – ili barem ne samo time – što je bila uvijek i teoretska, već prvenstveno time što mijenja svijet, a ne ostaje u njemu, što je svijet uvijek – epistemološki kazano – njen predmet, njen objekt, a ne ona naprosto objekt

ili rezultanta svijeta ili prirode, što samu sebe stvara, a ne što je zbog određenih, njoj transcendentnih uvjeta stvorena, što nije samo – da se izrazimo terminologijom starog Spinoze – *natura naturata* već i *natura naturans*. Praksa dakle – jednostavnije kazano – koja s pravom nosi to ime, uvijek je *stvaralačka* praksa. Ona uopće nije idejno ili stvarno *stanje* već neprekidni živi *proces* mijenjanja i preoblikovanja."[163]

Taj proces, međutim, neće završiti ni u kakvu mirovanju, ni u kakvoj beskonfliktnoj savršenosti, zvalo se ono blaženstvo na ovom ili onom svijetu ili raj zemaljski ili nebeski. Buduća praksa bit će opet mijenjanje u budućnosti, pa ona ne može nikad u potpunosti zadovoljiti "pravu" ljudsku prirodu. "Stoga je praksa negacija onog eshatološkog naziranja koje vodi kraju svijeta, kraju historije i kraju mogućnosti 'vječnog' razvoja same te ljudske prirode, tj. njenoj i društvenoj definitivnoj 'stabilizaciji'."[164]

To mijenjanje koje se praksom provodi, nosi u sebi i pojam progresa. Osim toga, to mijenjanje svijeta znači ujedno i mijenjanje vlastitih ideja i principa. Praksa dakle uvijek znači transcendiranje postojećeg i u sebi nosi elemente projekcije u još realno nepostojeće, u buduće. Subjekt tih promjena je uvijek sam čovjek, a te promjene vode iz "carstva nužnosti" u nikad dovoljno slobodno i nikad potpuno oslobođeno "carstvo slobode". "Praksa je tako suprotstavljena svemu ustaljenom, dogmatskom, ukalupljenom, statičnom, jednom za svagda utvrđenom, fiksnom, standardnom, svemu što se ukopalo u prošlo i ostalo hipostazirano."[165]

Pitanje ljudske prakse je i pitanje čovjekove slobode. Sloboda čovjeka ne može se svesti na slobodu volje, govora ili mišljenja, pa čak ni na njegovo tzv. realno djelovanje, nego je sloboda strukturalni temelj njegova bića kao čovjeka. Pitanje slobode ne rješava se time što se pokazuje da atomi skreću sa svoje putanje ili da nastaju nove biljke. S obzirom na čovjeka pitanje se postavlja može li čovjek biti *čovjek* ako nije slobodan. Pitanje je da li je dignitet čovjeka ako on dopusti da postane samo puki instrument nekog stroja, tj. da ga u potpunosti determiniraju neki vanjski elementi. Zato se treba suprotstaviti teorijama koje

163 Danko Grlić, *Praksa i dogma* (1964.), *Odabrana djela*, svezak 1, Zagreb 1988., str. 31-32. Prvi svezak ima inače naslov *Zašto*.

164 D. Grlić, *ibid.*, str. 32.

165 D. Grlić, *ibid.*, str. 33. Taj esej Grlić je završio riječima: "Pri tom, međutim, ne treba zaboraviti – da kritičari prošle i stvaraoci nove prakse moraju ujedno biti i kovači takvog oružja kojim će uvijek iznova i uvijek s novih obzorja i sami moći biti kritizirani. Upravo je to istinski humanistički smisao *revolucionarne* prakse, i ona se ne može nikad, nigdje, ni u ime čega zaustaviti. Stoga i jest čovjek, to konačno, smrtno, nemoćno biće, 'praktički' beskonačan, besmrtan i svemoćan" (*ibid.*, str. 44).

tvrde da je čovjek "bačen" u svijet u kojemu je zatim određen principima nekoga višeg metafizičkog svijeta vrednota, ideja ili boga, kao i kretanje bioloških ili ekonomskih sfera. Shvaćanje da čovjek u potpunosti ovisi o stupnju razvoja proizvodnih snaga govori o tome da se na čovjeka gleda kao na pijune neke više moći, kao na pasivni predmet historije, ekonomike ili politike, etike, religije. "Inzistiranje na tom automatizmu djelovanja i paralelizmu proizvodnih snaga i odnosa može rezultirati dehumanizacijom koja je bila karakteristična za staljinističke apologete i političko-ekonomske kapelane, koji su za svako uništavanje slobode – tj. za svako nerazvijanje i nehumaniziranje međuljudskih proizvodnih odnosa – imali uvijek u pripremi dobre razloge u nedovoljno razvijenim proizvodnim snagama. A teško je npr. osporiti činjenicu da je čovjek u stvari bio slobodniji kad je u nerazvijenim, proizvodnim snagama digao oktobarsku revoluciju nego kad je poslušno izvršavao ili dijelio dušobrižničke zadatke u nesumnjivo mnogo razvijenijim materijalnim snagama staljinske ere."[166]

Za Grlića je samo po sebi razumljivo da marksizam ne može postulirati nikakvu za svagda izvojevanu, definitivno dostignutu slobodu. Sloboda je jednako tako proces, kao i sve u prirodi i društvu, te njezin temelj i izvor nije u ostvarenju već u stvaranju. Sloboda nikad ne može biti definitivno izborena, nego se za nju treba uvijek iznova boriti. Zato i socijalizam nije niti rasprava o pojmu slobode ni konačno rješenje problema slobode "već slobodno djelovanje, smiono, neviđeno očovječivanje čovjeka bez ikakvog presedana, pa prema tome uvijek na nov način slobodan život."[167]

Grlić nije mogao kao angažirani mislilac i filozof mimoići tada toliko aktualnu problematiku socijalizma i komunizma, pogotovo i zato što su s Istoka dolazile i takve ideološke predrasude i mistifikacije da ta društva, ponajprije sovjetsko, ulaze u komunizam. Grlić je bio veoma kritičan i oštar prema svemu onome deformantnom što se u tim zemljama zbivalo još od vremena staljinističkih čistki u tridesetim godinama. Jasno je upućivao da se ne možemo boriti za socijalizam ako se proklamira carstvo askeze i vladavina mediokriteta, ako vladaju zakulisne idejne direktive, denuncijacije i doušništva, mržnje i policijski progoni. Tim putevima ne može se doći do ljubavi, slobode i humanog. Često se u svim tim situacijama cilj mitologzira do apsurda, potpuno razdvaja od puta koji njemu vodi, pa se anatemizira svakoga onog koji ne pristaje na politiku sile, nasilja, progona i gulaga poradi tobože viših ciljeva. Mislim, zaključivao je Grlić "da je u vremenu u kojem živimo ponovno

166 D. Grlić, *Pitanje o slobodi* (1963.), *Odabrana djela*, sv. 1, str. 65.

167 D. Grlić, *ibid.*, str. 71.

potrebno da se komunizam kao koncept budućeg – iz zamišljenog stanja neke trajne radosti, općeg zadovoljstva, ispunjenja svih potreba i pune harmonije – pretvori u realni koncept društva koje u sebi u novom obliku nosi mnoge kataklizme suvremenosti, i koje izrasta iz svih protivurječnosti, konflikata, muka i bolesti čovjeka našeg vijeka, čovjeka čija su pitanja i dileme promijenjene od vremena kad su klasici stvarali ideale nove zajednice. Tko je mogao predvidjeti sve te devijacije, sva ta, često vrlo duboka socijalna deformiranja, nacionalna ugnjetavanja, ispoljavanja najtamnijih šovinističkih strasti, genocid, tretiranje idejnih i političkih protivnika gore nego kriminalnih zločinaca, kao i sve druge strahote dehumanizacije, osobnog terora, sivila birokracije, vladavine kaste i primitivizma u okviru principijelno najhumanijeg i najslobodnijeg sistema socijalizma i u ime najsnažnijih i najslobodnijih umova kao što je bio Marx? A zar staljinizam nije značio i zar u nekim modificiranim oblicima u pojedinim zemljama i danas ne znači sve to? Upravo zato – nakon tih iskustava – i sumnje i pitanja i boli čovjeka danas nisu iste kao prije stotinu godina."[168]

Grlić ne misli, što je bila pozicija svih članova ove grupe – pa su zato neke kritike u vezi s eshatologijom bile potpuno neopravdane i promašene – da će sve te negativnosti i moralne deformacije lako iščeznuti same po sebi u nekoj novoj eri, bez obzira na njezinu privrednu razvijenost i kako god je mi etiketirali. Uvijek će ostati pitanja koja će mučiti čovjeka dok god čovjek postoji, "a bilo bi strašno osiromašenje kad bismo postigli takvo stanje u kojem bi prestao na njih reagirati i osjećati ih – već je pitanje koliko može uopće postati realan takav harmoničan koncept društva u kojem bi svatko bio zadovoljan, u kojem bi doista bila realizirana deviza 'svakome prema njegovim potrebama'."[169]

Grlić je kao dosljedan marksist, dijalektičar i humanist postavio pitanje koje se veoma rijetko nalazi u filozofskoj literaturi, posebno marksističkoj. To je pitanje kako razumjeti Marxov stav, kao i većine socijalista i komunista, da je komunizam društvo u kojemu će biti realizirana deviza "svakome prema njegovim potrebama". Ja sam na nekim mjestima u ovom djelu već upozorio na krivo tumačenje ovoga stava, ako ga se shvati eshatologijski kao kraj historije i potpuno ostvarenje ljudskih težnji i nada. To proizlazi upravo iz biti dijalektičkog shvaćanja svega prirodnog i historijskog, a to je da nema završetka promjenama i proturječjima. Čovjek je biće koje upravo ne samo zadovoljava svoje potrebe nego stalno i stvara nove. Pa je prema tome neki eshatološki kraj u razvijanju čovjekova stvaralaštva, i materijalnoga i duhovnog,

168 D. Grlić, *Komunizam i socijalizam* (1964.), *Odabrana djela*, sv. 1, str. 80.

169 D. Grlić, *ibid.*, str. 81.

koncepcija u potpunosti strana dosljedno marksističkom, tj. realno dijalektičkom shvaćanju. Svako društvo, pa tako i socijalističko i komunističko, mijenja se i uvijek će se mijenjati. Društvo je permanentno kretanje a ne stanje, zamišljali ga mi na bilo koji način savršenijim ili humanijim. Grlić je to veoma uspješno formulirao kada je pisao da "na svu sreću potrebe – kao što znamo iz nekih elementarnih socioloških i ekonomskih istraživanja – nisu nikakva konstanta – one – kao što smo već ustvrdili – stalno rastu, mijenjaju se, modificiraju, pa se zato u stvari danas uopće ni ne možemo u *principu* približavati takvom budućem carstvu u kojem bismo mogli znati da će buduće potrebe ili neke apstraktne potrebe uopće biti zadovoljene.

Upravo stvaranje sve većih kako materijalnih tako i humanih i kulturnih potreba treba stalno stimulirati, jer bi ona zajednica čiji bi svi pojedinci zadovoljili sve svoje potrebe u stvari izvršila akt samouništenja, predstavljala bi kraj progresa i bilo kakvog smislenog kretanja. To zadovoljavanje svih potreba – stara slika utopijskog nacrta svih budućih društava – tj. samim tim nestajanje bilo kakvih potreba – ta stagnacija i izumiranje motiva za traženje novog, u stvari nije, kao što se često misli, optimistički koncept. To je prije koncept monotonije, sivoće, koncept koji bi se mogao u dobroj mjeri izjednačiti sa strašnom Nietzscheovom vizijom posljednjih ljudi što trepću od zadovoljstva očima, plove u svojim malim radostima za dan i malim radostima za noć i među kojima svi misle isto, a onaj tko misli drugačije odlazi dobrovoljno u ludnicu."[170]

Upravo zato su promašena, kao što sam i prije pokazao, česta nastojanja da se Marxovo shvaćanje komunizma eshatološki interpretira kao društvo u kojemu će sve potrebe moći biti zadovoljene pa je to na neki način i kraj historije. Svi ti kritičari nisu mogli razumjeti bit materijalističke dijalektike koja negira i ruši svaki koncept nekoga završenog procesa historije.

Neka shvaćanja budućeg društva (socijalizma ili komunizma) imaju ove eshatološke karakteristike, osobito u širim slojevima koji su težili ili teže za društvom sreće i blagostanja. Ali s takvom koncepcijom završenog društva Marxovo shvaćanje nema nikakve veze. Zato je i Grlić sasvim opravdano pisao da je upravo ironija kada se primitivistički "poistovjećuje kršćanski raj s tobožnjom fikcijom budućeg komunističkog društva kao što je to npr. s dobrom dozom malicioznosti učinio B. Russel. Riječ je o sasvim drugim premisama za izgradnju novog društva, naš princip nade ne može ni u kojem slučaju biti kršćansko 'ufanje' u svetu transmundanu sferu, i svi su istinski predstavnici

170 D. Grlić, *ibid.*, str. 82.

marksističke misli doista tendirali realnom, ostvarljivom carstvu slobode."[171]

S takvih, zbiljskih marksističkih, tj. realno dijalektičkih pozicija Grlić je morao dati isto takav dijalektički odgovor na pitanje smisla ili besmisla historije. Tome je posvetio također jednu lijepu raspravu u kojoj je postavio pitanje postoji li stalni napredak ili samo vječno kruženje i nazadak, postoji li smisao ili besmisao historije. Grlićev je odgovor bio da jedini "realni cilj podsvijesti može biti samo negacija svakoga konačnog cilja, to jest definitivnog označavanja bilo kojih granica povijesti, negacija mogućnosti njenog završetka. Jer – bez obzira na pojedine regresivne faze ili epohe stagnacije koje su bile i koje će, mislim, uvijek biti imanentne historijskom – granice smislene ljudske povijesti bile bi, naime, u generalnoj liniji ujedno i granice mogućnosti stalnog očovječivanja čovjeka. A prestanak tog procesa humanizacije značio bi uopće prestanak čovječjeg bivstvovanja kao čovječjeg. Čovjek je iz povijesnog aspekta upravo po tome čovjek što stalno postaje sve više čovjekom, i ukinuti mu tu mogućnost bilo kada i u bilo kojoj epohi, znači lišiti ga onog što je on ne samo po svojoj biti i pojmu nego uopće po svom bitku. Jer njegov je bitak njegovo *postojanje*."[172]

Razmatrajući pitanje smisla čovjekova postojanja, a time i same historije, realna alternativa ne mora biti vjerovanje u neki hipostizirani cilj, vjerovanje u bilo kako koncipiran zemaljski ili nadzemaljski raj ili potpuni pad u pakao i ponor banalnih svakidašnjih zbivanja, u besperspektivnost i besmislenost postojanja i zatvoreni krug iracionalnog relativiziranja svega postojećeg. Upravo praktična *kritičnost* čovjeka prema već dostignutom i ostvarenom ne relativira samim tim smisao kretanja i ne stavlja ga u carstvo iracionalnoga i besmislenog. Naprotiv, to kritičko stvaralaštvo čovjeka, ta negacija prošlog i svršenog dokazuje i mogućnost još novijih realizacija, bespotrebnost stagnacije i mogućnost ostvarivanja dotad neslućenih projekcija, novih prognoza i vrijednosti, nezadovoljstva s postignutim.

Čovjek prema tome daje smisao svojemu opstojanju pa tako i historiji koja je njegovo djelo. Ako povijest ima svoj unutrašnji smisao u tome, ona dakle nije nikakvo ispunjenje, izvršavanje neke transcendentne unaprijed zadane istine, jer bi na taj način smisao povijesti morao postojati uvijek izvan same povijesti i prije nje. Tako i Hegelov paradoks da nas povijest nije ničemu dosad naučila ne znači uvijek negaciju historijske znanosti nego svijest o tome da je povijest bila kretanje prema nepredviđenom novom. "Cilj je povijesti dakle vječni progres, njena svrha

171 D. Grlić, *ibid.*, str. 85.

172 D. Grlić, *Smisao ili besmisao povijesti*, *Odabrana djela*, sv. 1, str. 118.

i smisao put u dotad nepredvidljivo, pa čak u nešto što se ranijoj epohi moglo činiti besmislenim i iracionalnim. Ukratko: njen je smisao uvijek u novom smislu, njen cilj u stalnom postavljanju novih ciljeva."[173]

Grlić je, kako sam već rekao, svoja najvažnija djela dao na području problematike umjetnosti i estetike. Ali, kao i svi mi, bio je angažirani mislilac koji je živio sa svojom epohom. Njegova je lucidnost zato došla do izražaja i u mnogim člancima i esejima o raznim pitanjima suvremenog svijeta, pa tako i s obzirom na filozofska razmišljanja o historiji.

Najmlađi član ove grupe, *Danilo Pejović* (r. 1928.), završio je studij filozofije na istom filozofskom odsjeku Filozofskog fakulteta u Zagrebu na kojemu je, poput ostalih kolega, proveo svoju znanstvenu karijeru od asistenta do profesora filozofije.

Sasvim je razumljivo da je, kao prijatelj već prikazanih članova grupe oko "Praxisa", i on bio prvenstveno zainteresiran za navedene probleme koji su tada kod nas dominirali, a, kako smo vidjeli, i velikim dijelom i u Zapadnoj Europi. Radilo se ponajprije o razumijevanju biti Marxove filozofije, prevladavanju staljinskog "marksizma", kao i valorizaciji građanske filozofije.

Kako je Pejović rano odlučio posvetiti se novijoj filozofiji, tako je za već spomenutu *Hrestomatiju* napisao knjigu *Francuska prosvjetiteljska filozofija* (1957.) i *Suvremena filozofija Zapada* (1967.). Većina njegovih djela bila je posvećena problematici koja je u našem stoljeću bila dominantna i u marksizmu i u građanskoj filozofiji. Rezultati njegovih istraživanja bila su djela: *Realni svijet: temelji ontologije Nikolaia Hartmanna* (1960.), *Sistem i egzistencija* (1970.), *Hermeneutika, znanost i praktička filozofija* (1984.), *Duh i sloboda* (1992.), *Oproštaj od moderne* (1993.).

O problematici o kojoj je u ovom djelu riječ, marksizmu, komunizmu, historijskom determinizmu i smislu historije, Pejović je krajem pedesetih i u šezdesetim godinama napisao desetak studija i rasprava što ih je objavio u knjizi *Protiv struje* (Zagreb, 1965.). Već u predgovoru Pejović piše da u toj knjizi "autor pokušava neka stara filozofska pitanja rasvijetliti na nov način, pristupajući im sa stajališta suvremenog mišljenja i iskustva povijesti druge polovine dvadesetog stoljeća, u težnji da ih približi čovjeku jednog doba koje općenito nije baš sklono premišljanju, nego se općinjeno akcijom radije podaje lagodi zaborava."[174]

Pejović već u prvoj studiji naglašava da problem filozofije i revolucije, o kojemu se mnogo raspravlja, "imenuje bitan odnos Marxove misli

173 D. Grlić, *ibid.*, str. 122.

174 Danilo Pejović, O moći nemoći filozofije (1962.) u knjizi *Protiv struje*, Zagreb, 1965., str. 7.

spram postojećeg svijeta i izražava srž njezina misaonog i praktičnog poziva u suvremenoj povijesti".[175] Ona zapravo na drugi način upućuje na Marxovu krilaticu o "realizaciji filozofije" što je ostala, po Pejovićevu mišljenju, središnja Marxova misao koju nalazimo ne samo u ranim radovima nego i u svim kasnijim djelima. "Riječ je dakle o centralnoj misli Marxovoj na kojoj počiva i napuštanjem koje pada cjelokupna na njoj sazdana velebna misaona zgrada. Pri čemu valja odmah reći da se *formulacija* ove misli u toku Marxova opusa mijenja te u kasnijim spisima zbog stanovite neprimjerenosti jezika nije očigledna, što dakako ne može spriječiti da se *misaona* interpretacija toga opusa kao cjeline ipak svuda prepozna kao temeljna i glavna."[176] Pozivajući se na Marxovu misao o Prometeju kao "najvećoj figuri u cijelom filozofskom kalendaru", Pejović smatra da je ta misao upućivala na kritičku misao filozofije prisutnu u cijeloj povijesti Zapada. Radilo se o ljudskom naporu da se čovjeka oslobodi straha te je "filozofija od početka bila antimitska i umjesto čuda u objašnjenju svijeta uvela *razlog*. Tako je povijesna misija filozofije bila da otkrivajući istinu o čovjeku i biću u cjelini vodi *oslobođenju* svijeta."[177]

Prava filozofija mora dakle slijediti tu prometejsku misao ako želi ispuniti i odrediti njezinu bit. U novijem vremenu je međutim filozofija, smatra Marx, izdala svoju bit, jer je postala egzaktna znanost "što sve postvaruje i rastvorila se u tehničkom gospodarenju nad svime što jest pretvorivši se tako u ekonomiju građanskog svijeta".[178] Ona je priznala svijet roba i ropstva, propovijedajući i dalje slobodu. Prva potreba za Marxa je dakle da se filozofija opet obrne, "revolucionira", i tako se "'vrati" svojoj izvornoj biti i velikoj humanističkoj tradiciji antike. "To se pak može postići samo na taj način da se razori onaj svijet postvarenja koji je ljude pretvorio u stvari, a kojega je novovjekovna filozofija najobjektivniji otuđeni izraz dobila u Hegelovoj filozofiji."[179] Znamo da je Hegelova filozofija samo završeni umni izraz neuma građanskog svijeta, među njima je nastao najveći mogući jaz. Pomirenje se može naći samo u realizaciji onog smisla koji je u ovome svijetu izgubljen. "Odatle se Marxova misao o revoluciji sažimlje u ideji ostvarenja filozofije."[180] Zato se u realizaciji filozofije ne misli na Hegelovu filozofiju nego na ostvarenje izvornog smisla filozofije koji postoji već u starih Grka i koji

175 D. Pejović, *ibid.*, str. 11.

176 D. Pejović, *ibid.*, str. 12.

177 D. Pejović, *ibid.*, str. 12-13.

178 D. Pejović, *ibid.*, str. 13.

179 D. Pejović, *ibid.*, str. 13.

180 D. Pejović, *ibid.*, str. 14.

se zaboravlja. U Marxa postoji izvjesna spekulativna dvosmislenost, jer je najprije znao da se ostvarenje filozofije ne može provoditi mimo Hegelova programa, a to je racionalizacija svijeta u modernoj tehnici i ekonomiji. "Ali to za njega nipošto nije značilo da je time ispunjen i njegov vlastiti program, da je ostvarenje filozofije kao prometejske misli o oslobođenju samo realizacija novovjekovne filozofije."[181]

Iz ove dvosmislenosti zadaće ostvarenja filozofije proizlazi mogućnost da se Marxa shvati samo kao tehničara, kao i mogućnost razbijanja njegove misli na "čisto znanstvene" i "ideološko-etičke" elemente (socijaldemokracija i mnogi drugi marksisti). Taj stav o realizaciji filozofije kao tehnike došao je do najjačeg izraza u Staljinovoj teoriji socijalizma u jednoj zemlji. Planska tehnifikacija Rusije bila je moguća samo na temelju totalne i apsolutne organizacije politike, privrede i svih sfera društvenog života uopće. Ta mogućnost apsolutne organizacije (tehnike) može se danas provesti samo zato što je tehnika suvremenost u smislu gole današnjice, sadašnja epoha svijeta. Samo razvijanje i izgradnja proizvodnih snaga ne može dakle biti cilj socijalizma, smisao čovjekove borbe za jedan novi humanum, nego je samo nužnost nerazvijenih područja. "Socijalizam počinje kao revolucija u ljudskim odnosima i obrat u čovjeku samom."[182]

Kako je socijalizam bio tada predmetom mnogobrojnih rasprava, jer se pri tome u biti radilo o smislu i ciljevima čovjekova historijskog angažmana, Pejović je i u članku o socijalizmu, pisanom u isto doba kao i prije citirana rasprava, pisao da socijalistička kritika građanskog društva mora biti i samokritika, tj. socijalizam kao svoju polaznu točku mora imati najviša dostignuća socijalne i političke demokracije. "Ispod tog minimuma građanskih prava i sloboda socijalizam nikada ne smije ići, nego samo *iznad* njih, i ne smije žrtvovati sadašnjost živućih generacija nekim apstraktnim 'višim ciljevima' koji se pomiču u beskrajno daleku budućnost, kao što se ni pojedinac ne može žrtvovati 'društvu' kao bezličnom kolektivu. Današnji socijalizam mora umjeti da u suvremenom svijetu afirmira vrijednosti humanističke kulture tradicije oličene u političkoj demokraciji i osobnoj slobodi pojedinca, ali istodobno znati da integrira i izvaneuropske duhovne i socijalne vrijednosti u svoju vlastitu akciju i novu socijalističku demokraciju."[183] Pejović je ta razmišljanja završio konstatacijom da nema prave demokracije bez socijalizma ali niti socijalizma bez demokracije.

---

181 D. Pejović, *ibid.*, str. 16.

182 D. Pejović, *ibid.*, str. 22.

183 D. Pejović, Što je socijalizam (1963.), *ibid.*, str. 236.

Ovo su svakako bili novi tonovi u shvaćanjima suvremenog svijeta i socijalizma koji su u potpunosti odudarali od shvaćanja u istočnom bloku pa i u Jugoslaviji. Još uvijek se gledalo na građansku parlamentarnu demokraciju kao na formalnu demokraciju, a jednopartijski sistem kao nužan okvir izgradnje socijalizma. A to je bila velika i presudna pogreška onih snaga koje su se zvale socijalističkim i komunističkim. Socijalizam je i privremeno otišao u istočnoeuropskim zemljama s političke scene, prvenstveno zato što su se omalovažavala socijalna i politička dostignuća suvremenoga razvijenog svijeta.

Što filozofija može svemu tome pridonijeti? postavlja Pejović pitanje. Prvi odgovor je da se ona u tehnici već realizira, ali kao nemoć ona je stvaralačka nemoć da se do kraja odredi puni smisao historijskog kretanja i smisao historije. No sve to ima ipak i smisla, jer je svjesno koračanje čovjeka da bude pri sebi, i da se vrati iz tuđine u svoj zavičaj. "To ipak traje točno toliko dugo", s pravom zaključuje Pejović, "koliko i povijest sama, dokle god bude vremena – prolaženja u hodu k većem smislu ljudskog života na Zemlji koji se objavljuje samo postepeno, a kada bi potpuno bio postignut, prestala bi povijest i sam bi smisao nestao, jer bismo time došli na mjesto kamo težimo u borbi protiv svega bez – smisla."[184] Zato se pokazuje da sve utopije imaju neku religioznu osnovu, biblijsku vjeru u spas. To dolazi do izražaja u vjerovanju u neki historijski eshaton, a i u mišljenju da se čovjek može osloboditi od "prokletstva rada" što dovodi do vrlo opasnih posljedica i negacije otvorenosti kao biti povijesti. Tako i Pejović pripada onim misliocima koji su dijalektički konkretno i konzekventno zastupali mišljenje da nema kraja historije, da nema ostvarenja nekoga idealnog društva koje će zauvijek riješiti probleme čovjeka.

Cilj povijesti se, prema tome, ne može shvatiti kao spas, nego uvijek smisleniji i slobodniji život u ovomu jednom svijetu što ga čovjek ima pa zato i filozofija ima tu "zadaću, kako je mislio Marx, da kao smisleno a ne računsko, mišljenje pomogne ljudima da smislenije žive i vodi ih slobodi."[185] Velika filozofija je uvijek bila na tom tragu, jer se nije zadržavala na prošlosti i sadašnjosti nego je gledala u budućnost. Samo u tom svijetu budućnosti može se raditi i nešto novo, skraćenje radnog dana pomoću razvoja tehnike, i stvaranje takve slobodne dokolice koja pruža mogućnost za novi "grčki život" i u mišljenju i u umjetnosti i u stvaralaštvu uopće.

Zato naša humanistička interpretacija Marxove misli upućuje da filozofija i revolucija ostaju upućene jedna na drugu kao dva oblika istog

184 D. Pejović, O moći i nemoći filozofije, *ibid.*, str. 23.

185 D. Pejović, *ibid.*, str. 24.

zbivanja dok god ima povijesti. "Najjednostavnije rečeno, Marx je htio da svoj život od bavljenja stvarima *obrnemo* većem bavljenju sobom i svojim smislom, koji je u radno-ekonomsko-tehničkom svijetu izgubljen. To je njegov zahtjev za osmišljenjem našeg opstanka i to je *bitna revolucija* što treba da se dogodi u našem odnosu prema svijetu.

U protivnom slučaju prijeti opasnost da Marx ostane tehničar i vjesnik tehničke revolucije što danas nastupa u liku mita visokog životnog standarda. To Marx nije htio, i ako tu drugu stranu njegove poruke o ozbiljenju filozofije ne uzmemo dovoljno ozbiljno, ne poslušamo je do kraja ili prečujemo, onda filozofija definitivno gubi svaki smisao, a Staljin postaje najveći suvremeni i jedini pravi marksist."[186]

U svoja dva druga članka: *Filozofija i znanost* (1963.) i *Tehnika i metafizika* (1963.), raspravljajući o odnosu tehnike i filozofije, o "tehniziranju" filozofije osobito u modernom pozitivizmu, Pejović smatra da to dovodi do raspada filozofije u sve specijalnije discipline, te je to ništa drugo nego rastvaranje filozofije u pozitivnu znanost. Zato postavlja pitanje neće li "razvitak tehničkog svijeta opčiniti, opsjeniti i opsjednuti ljude u tolikoj mjeri da *zaborave na smisao* cjelokupnog zbivanja: odakle, kamo i čemu?"[187]

Kritičkim razmatranjem tehnike moramo doći do zaključka da se tehnika ne smije sagledavati samo kao neko ograničeno područje, kao instrument ili proizvodnja upotrebnih dobara. Ako je ona već za mnoge nadomjestak religiji, onda je treba uzeti u njezinu totalitetu, kao određeno držanje čovjeka, kao i njegovu odnosu prema svijetu u cjelini. "Stoga nam nikada ne može biti etički neutralna kako je razmatraju današnje antropologije i filozofije kulture."[188]

Zato pitanje tehnike danas nije samo problem filozofije nego i problem svakidašnjeg života, svakog čovjeka moderne civilizacije. Svatko danas živi u tehničkom svijetu, pa se ne mijenja samo odnos čovjeka prema prirodi nego i prema samom sebi, prema društvu i povijesti. Nastanak moderne tehnike počiva na bitnoj mijeni čovjeka u njegovu položaju u svijetu.

Upućujući na podrijetlo pojma tehnike u analizi Aristotelova razmatranja odnosa *tehne, poiesis, theoria, praxis*, Pejović dolazi do zaključka da je rodno mjesto u novovjekovnoj filozofiji Descartesova metafizika. Otac novovjekovne metafizike istodobno je i otac novovjekovne znanosti i tehnike. "Moderna se tehnika odlikuje time što: 1. na osebujan način proizvodi upotrebna dobra i oruđa; 2. što se stalno iznova poboljšava i

186 D. Pejović, *ibid.*, str. 26.

187 D. Pejović, *ibid.*, str. 40.

188 D. Pejović, Tehnika i metafizika (1963.), *ibid.*, str. 44.

napreduje geometrijskom progresijom; i 3. što nastupa neposredno kao metafizika; kao prvo i posljednje u svemu ona ima ambiciju da proguta svaku praksu i teoriju (u aristotelovskom smislu) te na taj način postaje totalna, a to znači i totalitarna."[189]

Pejović dobro vidi da se s obzirom na problem tehnike jedni odnose apatično kapitulirajući pred "demonijom" tehnike, a drugi je opet smatraju neophodnom osnovom za daljnji razvoj čovjeka i njegovu sve veću slobodu. Zato je i obveza filozofije da kao kritika postojećeg afirmira elemente novoga koji se neće sami po sebi ostvariti. Zato je zadaća kritičkoga filozofskog razmišljanja da nađe pravu mjeru u svojemu kritičkom odnosu prema tehnici, smjerajući na oslobađanje od tehnokracije, tehnicizma i tehnologije mišljenja. "Takav napor za obuzdavanje tehnike moguć je samo kao misaona kritika tehničkog doba koja mora pronaći svoju mjeru i granicu: ona ne smije negirati tehniku kao tehniku, ali mora osporiti njezinu pretenziju da bude metafizika. Vraćanje tehnike u njezinu 'prirodnu domenu' moguće je ipak samo zato što se *već sada* u mišljenju javlja i nešto posve suprotno tehnici. A cio taj pothvat može uspjeti jedino ako misaonoj kritici tehnike kao teoriji slijedi i odgovarajuća praksa oslobađanja humane sfere od svakog tehničkog silovanja i jalovih pokušaja da se naprosto tehnički utemelji sloboda."[190]

Sve to znači da se mišljenje više ne shvaća jednostavno tehnički kao oruđe za postizanje ne-misaonih svrha nego kao nešto što ima svoju svrhu i u sebi. Spoznaja te jednostranosti i ograničenosti tehnike omogućuje i njezino prevladavanje, ali ne nekim automatizmom. Sloboda čovjeka u modernoj historiji zbiva se kao oslobađanje tehnikom i oslobađanje od tehnike. Tehnika će svakako poslužiti oslobađanju od bijede i tu će ispuniti svoju "životnu funkciju". Njezine metafizičke pretenzije past će u zaborav, kao i sve tehničke utopije o raju na zemlji. "Njezina je egzistencija opravdana samo u otvorenim dimenzijama, gdje se nešto može usavršiti. Kao bitno ne-savršenim, ljudima je potrebna tehnika, i uvidjevši njenu ograničenost, oni će moći da opet postanu slobodni za svoj ljudski poziv u povijesti: da mukotrpno i sporo, ali ipak, izgrađuju svoj svijet koji nikada neće biti najbolji među svim mogućim svjetovima. Možda je na vidiku jedno doba kada se čovjek više neće ujutro probuditi kao kukac na leđima, poput Kafkinog heroja u *Preobražaju*. Samo kao humanizirana, tehnika će ljudima opet dopuštati da se dive čudu bitka, uživaju u ljepoti prirode i traže skriveni smisao svijeta, bez nade da će ga ikada potpuno prozreti."[191]

189 D. Pejović, *ibid.*, str. 58.
190 D. Pejović, *ibid.*, str. 67.
191 D. Pejović, *ibid.*, str. 68.

Slična razmatranja možemo naći i u njegovoj raspravi *Prijeporni Lukács* (1962.) u kojoj, kao i ostali članovi *Praxisa*, posebno ističe važnost Lukácseva djela *Povijest i klasna svijest*, djela koje je bilo najpoticajnije za novi i dublji prilaz Marxovu djelu. Akcent je i ovdje na historiji kao djelu Čovjeka, pa prema tome i nemogućnosti da shvatimo nastanak i kretanje historije nekim prirodnim, biološkim itd. kategorijama i zakonima, nego samo historijskim.

I u Pejovića se, kao i u drugih praksisovaca, jasno iskazala samostalnost mišljenja i težnja da se nastavi na najbolje, ponajprije humanističke tradicije marksizma, ali i građanske tradicije.

Radi potpunosti prikaza te jedinstvene grupe filozofa morao bih reći i nešto o svojim pogledima na historiju. Međutim, to ne mislim učiniti iz više razloga. Prvo, ne volim o sebi posebno govoriti – za to postoje drugi koji mogu biti i objektivniji. Drugo, nisam izbjegavao iznijeti svoja mišljenja i kritičke opservacije, koliko je to prostor dopuštao, za većinu posebno modernijih mislilaca i treće, u završnim razmatranjima čitalac će također imati priliku upoznati neka moja stajališta i razmišljanja. Sada bih samo naveo djela u kojima je ta problematika više ili manje zastupljena.

Već se u prvom mojemu posebnom omanjem djelu, u kojemu su objavljena prve moje četiri rasprave, *Prilozi problematici društvenih nauka* (1951.), mogu naći teme iz filozofije historije. Jednako tako u djelu *Misaoni razvitak Karla Marxa* (1953.) koje je objavljeno iste godine kada su u mojoj redakciji objavljeni i *Rani radovi* K. Marxa i F. Engelsa, pa je to bio jedan od prvih prikaza u našoj literaturi problematike sadržane u tim radovima važnim za razumijevanje Marxovih i Engelsovih pogleda i njihova filozofskog razvoja. O materijalističkom shvaćanju historije bilo je mnogo govora i u mojoj *Historiji marksizma* (I. izd. 1961., a V. izd. 1987.); nadalje, posebno u djelu *Čovjek i historija* (1967.) te u zbirkama mojih manjih radova u djelima *Marksističke teme* (1973.). Posebno želim istaći jedno od mojih najdražih cjelovitih djela u kojemu sam, barem za sebe, riješio enigmu staljinizma, *Marksizam i socijalizam* (1979.) te djelo *Samoupravljanje kao permanentna revolucija* (1985.). Neka su od ovih djela prevedena na mnoge jezike.

Potrebno je za naše čitatelje reći nekoliko završnih riječi o djelovanju i postignućima te "hrvatske filozofije prakse" ili uže grupe koja je organizirala i najviše objavljivala u *Praxisu* i ujedno vodila Korčulansku ljetnu školu. Tim izlaganjima i prikazima nastojao sam iznijeti ono bitno u svih članova te grupe u vezi s problematikom koju iznosim u ovom djelu. Sasvim je razumljivo da su svi navedeni članovi radili na

još mnogim drugim problemima te bi prikaz njihova cjelovitog opusa tek osvijetlio punoću i svestranost i važnost njihove misli u našim i europskim okvirima. Samo iz ovoga prikaza moglo se vidjeti koliko su neka stajališta ili barem intencije bile zajedničke, kao i razlike u pristupima i rješavanjima. Jednako tako, ako svako ljudsko stvaralaštvo ima svoje granice, određene i tradicijom i epohom kao i talentom pojedinaca, bilo bi pretenciozno reći da tih ograničenja nije bilo i u članova ove grupe. Mnogo je tu problema ostalo otvoreno, neka pitanja nisu dovoljno elaborirana, što nije nimalo čudno. Nakon rata je to bila mlada generacija koja je tek tada završavala svoje studije i koja, dakako, nije mogla imati gotove odgovore na niz pitanja tadašnje filozofije, a posebno marksizma. Mi nismo ni od kuda mogli dobiti neka rješenja za bitna pitanja koja su se u sukobu sa staljinizmom u marksizmu toga doba urgentno postavljala. Neki od najvažnijih prodora u novo, kao npr. Lukácsevo djelo o historiji i klasnoj svijesti, nije nam bilo pristupačno, kao ni Horkheimerove rasprave iz časopisa za društvena istraživanja. A druga važnija djela Frankfurtske škole, kao i Blochova, bila su objavljivana nakon rata i bila su nam pristupačna tek krajem pedesetih godina kada su se i naše pozicije već u velikoj mjeri iskristalizirale. Sve do šezdesetih godina bilo je za cijelu tu grupu "prijelazno razdoblje" u kojemu se svaki od nas borio za svoje nove pozicije i prevladavao teško i dogmatsko nasljeđe staljinizma. Ali kada je taj proces donekle završavao – on nikad ne može biti potpuno završen – postali smo ravnopravni partner u svjetskomu filozofskom dijalogu. Činjenica da su se naša djela prevodila na mnoge jezike, s interesom pratila i analizirala, zatim golem broj simpozija, predavanja, razgovora i kontakata s filozofima cijeloga svijeta, kao i njihova suradnja i u *Praxisu* i u Korčulanskoj ljetnoj školi, samo su dokaz širine duha, misaone snage i velike duhovne energije koju je ta generacija imala.

U tom turbulentnom razdoblju najvećih napora da se dođe do novih rješenja bilo je, naravno, i ponešto emfatičnosti ili suviše kritičnosti prema prošlom i sadašnjem. Može se isto tako razumjeti da su možda u tom razdoblju kad je socijalizam bio na dnevnom redu historije, osobito u Europi, a to će i dalje biti samo u drukčijim i promijenjenim historijskim oblicima, nade u nove historijske mogućnosti, ljudskije i slobodnije, nekad možda bile i prevelike. Ali, to se mora razumjeti, mladost koja nema ideale nije zapravo niti prava mladost!

Ako smo bili misaono i filozofski angažirana generacija, onda se nisu mogla izbjeći pitanja koja su zaokupljala dobar dio europskih a i ostalih intelektualaca. S obzirom na tragičan period staljinizma, kao i njegov sukob s jugoslavenskim komunistima i marksistima, pogotovo su u Europi bila svom oštrinom postavljena pitanja: što je staljinizam, što je

marksizam, što je s dosadašnjim interpretacijama socijalizma i marksizma, suvremene historije i građanskog društva itd. Problem historije, shvaćanje historije i suvremenih kretanja i revolucije, problemi otuđenja i dominacije nad čovjekom koji su došli posebno do izražaja u monstruoznim totalitarističkim sistemima staljinizma i fašizma, postaju temeljna i egzistencijalna pitanja vremena. A kritička elaboracija tih pitanja vodila je stvaralačku filozofsku misao problemima bivstva čovjeka i historije, rada i prakse, opredmećenja i postvarenja, alijenacije i humanizma, karaktera historijskog razvitka za razliku od prirodnog, smisla historije, tj. smisla čovjekova historijskog angažmana itd. Velik dio najboljih europskih marksista i građanskih filozofa bilo je preokupirano, svaki na svoj način, tim temeljnim pitanjima čovjekova opstojanja i djelovanja.

Sasvim je razumljivo, ako se htjelo biti historijski prisutan i kritički djelatno orijentiran, moralo se te probleme, koji ujedno impliciraju i mnoga druga fundamentalna filozofska pitanja, uključiti u svoja istraživanja. Osnivači *Praxisa* su imali upravo to u svojim misaonim htijenjima i zato je *Praxis* mogao postati žarište marksističke misli i jedan od najuglednijih svjetskih filozofskih časopisa u kojemu su surađivali ili ga potpomagali i mnogi građanski filozofi koji su bili i naši prijatelji ili barem dobri znanci.

U prikazu filozofskohistorijskih koncepcija članova grupe oko *Praxisa* nisam se htio mnogo zadržavati na problemima staljinizma i kritici te pervertirane misli i prakse koja je tu humanu misao i težnju isto tako teško kompromitirala kao nekad inkvizicija i ostale crkvene opačine humanu misao kršćanstva.U ovom prikazu nisam se htio na tome zadržavati jer se iz iznesenoga moglo vidjeti da su svi zastupnici i članovi *Praxisa* bili ne samo najogorčeniji i najoštriji protivnici staljinizma i u teoriji i u praksi – nego su i pokazali što je bit Marxove misli kao jednog od najvećih modernih humanista, kao i kako se može ići dalje a da se ne iznevjeri tu misao. Jednom riječi, zbog staljinizma nismo kao neki drugi napuštali Marxovu misao već smo jasno pokazali da u staljinizmu nije bio na djelu marksizam nego pervertirani marksizam. Isto tako, da nije bio na djelu socijalizam, a kamoli komunizam, nego njegova negacija – staljinizam. I zato su današnja proglašavanja da je to kraj socijalizma i komunizma, ili nerazumijevanje stvari i problema ili namjerna politička manipulacija. Nije to bio nikakav kraj socijalizma nego staljinizma. Svim tim kritičarima nije jasno da je marksistička kritička i humanistička misao bila već pokopana sa Staljinovom brošurom o dijalektičkom i historijskom materijalizmu, a neki početni socijalistički impulsi i procesi u Oktobarskoj revoluciji bili su pokopani već krajem dvadesetih godina, a pogotovo moskovskim procesima.

U vezi s nacionalnim problemom koji je posljednje desetljeće na jugoslavenskom prostoru, oživljavanjem osobito srpskog i hrvatskog nacionalizma, doveo do strahovitih posljedica s obzirom na odnose među narodima (ratovi, genocid, etnička čišćenja, religiozna netrpeljivost, uništavanje kulturnih dobara itd.), članovi te grupe uvijek su dosljedno, kako sam već spomenuo, zastupali humane i prijateljske odnose među narodima ali i pravo svakog naroda na samoodređenje, što implicira, naravno, i pravo na odcjepljenje. Za vrijeme Titova života pitanje agresije ili odcjepljenja bilo koje nacije u tadašnjoj Jugoslaviji bila je obična utopija pa to nisu zastupali ni "hrvatski proljećari" 1971. godine, opravdano zahtijevajući veća nacionalna prava i čiste račune. Ali kada su u europskom košmaru i zbrci početkom devedesetih godina srpski nacionalisti pokušali agresijom na Hrvatsku i Bosnu i Hercegovinu ostvariti svoj anakronični i na pragu trećeg tisućljeća potpuno neprimjereni san o velikoj Srbiji – pitanje samoodređenja i odcjepljenja hrvatske i drugih nacija postalo je logično i životno pitanje. Svi su članovi *Praxisa* bili oštro protiv te agresije, protiv brutalnih i barbarskih metoda rješavanja nacionalnog pitanja, uz izuzetak beogradskih članova Mihajla Markovića i Ljubomira Tadića koji su poduprli srpsku agresiju.

Nacije ondašnje jugoslavenske federativne zajednice male su nacije, s oskudnim filozofskim tradicijama u posljednja dva stoljeća i u potpunosti ovisne o filozofskim i kulturnim kretanjima i stvaralaštvu velikih nacija. Zato je posebno bio važan podvig jedne male filozofske grupe što je svojim stvaralaštvom, raspravama i djelima – od kojih su mnoga bila prevedena na brojne jezike – vodila u najmanju ruku ravnopravni dijalog s filozofima velikih nacija. To su bili izuzetni momenti u filozofskom razvoju nekih malih nacija u tadašnjoj jugoslavenskoj zajednici, a posebno hrvatske u kojoj su nastali i Korčulanska ljetna škola i časopis *Praxis*. Ja sam se ovdje morao zadržati samo na filozofskohistorijskim pitanjima, jer je to tema moga djela. Ali, kad bismo htjeli prikazati i ocjenjivati cjelokupnu filozofsku djelatnost ne samo hrvatskih nego i drugih "praksisovaca" u Jugoslaviji, lista imena bila bi mnogo veća a također i raspon filozofskih i socioloških tema i misaonih dostignuća.

Danas je lakše govoriti o mnogim filozofskim problemima s kojima smo se mi prije pola stoljeća hrvali i nastojali razriješiti kontroverze u tadašnjem marksizmu i filozofiji uopće. Mislim, naravno, na rješenja do kojih smo uz najveći napor mogli u toj situaciji doći. Jer ne treba smetnuti s uma da smo se i mi u tim misaonim nastojanjima i kritičkim sučeljavanjima razvijali. No ta je generacija ipak toliko uzorala filozofsku ledinu da je filozofska biljka mogla dalje nesmetanije rasti. Svi ti problemi bivstva i bivstvujućeg, praksa i odraza, opredmećenja i postvarenja, povijesnosti i povijesnog mišljenja, historijskih determinanta, slo-

bode i nužnosti, socijalizma i komunizma, humanizma i smisla historije itd. bili su našoj mladosti i krupni i najvažniji problemi od kojih su mnogi bili i preokupacija mnogih građanskih mislilaca, što se i u ovom mojemu djelu vidi. Do osamdesetih godina, dakle u tri desetljeća predanoga i napornog rada, dali smo mnoga rješenja, ni malo definitivna, ali dobar putokaz i osnovu za daljnja filozofska stremljenja.

Svi su navedeni članovi *Praxisa* uložili goleme energije u svojemu filozofskom i društvenom djelovanju. Bila je to generacija koja je izgarala u radu i stvaralaštvu, a polovina njih je i prerano izgorjela. Bila je to jedinstvena grupa istomišljenika u kojoj je svaki član bio posebna individualnost i samostalan i originalan u razmišljanjima. Sasvim je razumljivo da su i jedan na drugoga utjecali ali bi veoma teško bilo utvrditi koliko je tko i kada više primao ili više davao. U historiji moderne filozofije, u ovih nekoliko stoljeća, postojalo je samo nekoliko grupa tako intimno povezanih mislilaca koje su vodile iste težnje s mnogim različitostima u načinu mišljenja i procjenjivanju događaja. Ali svi smo bili suglasni da su problemi prakse, rada, razotuđenja, slobode, humanizma i socijalizma, kao nikad završenih procesa historije, misli vodilje za svakog čovjeka koji želi biti čovjek. Grupa oko *Praxisa* je ne samo svojim teorijskim razmišljanjima i uvidima, koji su u to doba imali priznatu europsku dimenziju, nego i mnogim drugim radovima i djelima, ostavila neizbrisiv trag. Osim već spomenute *Historije marksizma* (Vranicki), velike *Estetike* (Grlić) i isto tako opsežne *Povijesti filozofije* (Bošnjak), oni su s ostalim članovima Odsjeka za filozofiju (V. Filipović i Č. Veljačić) objavili i *Filozofsku hrestomatiju* u 12 svezaka s uvodnim prikazima pojedinih filozofskih razdoblja i glavnih filozofa; nadalje, *Filozofski rječnik* te bili urednici biblioteka u kojima su objavljivana klasična djela, a bili su često i prevoditelji tih djela. Ako se tome doda da je svaki član objavio 10-15 knjiga i mnoge manje članke i rasprave, onda se može reći da je ta generacija bila jedna od najkreativnijih u južnoslavenskih naroda i dostojan predstavnik filozofske misli u svijetu.

Ta je grupa i poslije, sa svojim mlađim kolegama, otvorila ravnopravan dijalog između marksista i nemarksista, jer su mnogi ugledni građanski filozofi bili ili članovi savjeta *Praxisa* ili još u većem broju sudjelovali u često veoma vehementnim diskusijama u Korčulanskoj ljetnoj školi. Djela pokretača tih institucija bila su veliko osvježenje na filozofskom polju marksizma pa su i prevođena na mnoge svjetske i ostale jezike. Može se bez pretjerivanja reći da je ta praksisovska grupa koju su nazivali raznim imenima, pa i "zagrebačkom filozofskom školom", stekla ne samo europski i svjetski renome nego je to bio važan događaj u našoj novijoj filozofiji koji je, kao rijetko koji drugi, prešao uske nacionalne granice. Nikad u modernoj historiji ne samo našega

hrvatskog, nego i ostalih naroda na ovom području, grupa filozofa nije stekla takav međunarodni ugled i nikad dotad nije bio stvoren filozofski časopis koji se mogao mjeriti s najboljim časopisima u svijetu. Svojom djelatnošću, kritičnošću, otvorenošću, novim poimanjem slobode i humanizma snažno su utirali puteve demokracije, slobode misli i dostojanstva ličnosti na ovim nestabilnim europskim prostorima.

* * *

Vidnu ulogu u ovim našim filozofskim nastojanjima i traženjima u vezi s rješavanjem i razumijevanjem historijske situacije u kojoj je dominirala Marxova misao ali često, kao u staljinizmu, u osiromašenom i pervertiranom obliku, u tom nastojanju da se također uspostavi kritički filozofski dijalog s filozofskom mišlju današnjice, imao je i *Vanja Sutlić* (1925.–1989.). Sutlić nije pripadao grupi oko *Praxisa* ali je bio prijatelj sa svim članovima grupe pa i njihov kolega sa studija filozofije u Zagrebu.

Sutlić je bio također među prvima koji je uočio mnoge insuficijencije u tadašnjoj, posebno "istočnoj", filozofiji marksizma, kao što je bio i spreman drukčije shvatiti odnos prema najboljim rezultatima građanske filozofije nego što je to bio slučaj u oficijelnom marksizmu. U tom pogledu na njega je ostvario najjači dojam, pa i utjecaj, Martin Heidegger, koji je bio njegova stalna preokupacija.

Neposredno prije Sutlićeve smrti objavljena su predavanja o Heideggeru pod naslovom *Kako čitati Heideggera*, Zagreb 1988. Sutlićev utjecaj u filozofskim krugovima, osobito među dijelom studenata, bio je mnogo jači preko njegovih predavanja i u diskusijama, razgovorima nego pisanom riječju. On nije imao energije napisati niti jedno cjelovito djelo pa je za života objavio dvije zbirke rasprava i članaka pod naslovom *Bit i suvremenost*, Sarajevo 1967. i *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Zagreb 1974. i drugo prošireno izdanje s nekoliko intervjua 1987.

Izravno o filozofiji historije Sutlić je malo pisao. Njegove su preokupacije bile prvenstveno Marxova filozofska misao, posebno problem ozbiljenja filozofije i transfilozofije, problematika suvremenog svijeta, čovjekove egzistencije, problem povijesnog mišljenja i čovjekovih historijskih mogućnosti. Baveći se osobito Marxom, nije mogao izbjeći ni neka filozofskohistorijska pitanja pa neka njegova mišljenja ne želim izostaviti iz jednostavnog razloga jer je u navedenom razdoblju, krajem pedesetih i početkom šezdesetih godina, igrao važnu ulogu u našim traženjima novih puteva u sagledavanju problematike čovjeka i njegova historijskog djela.

U tim godinama je Sutlić također shvatio čovjeka kao bića prakse (Marx). "Tako smo analizom jednog bitnog Marxovog stava pokazali

zašto je za njega bit čovjeka *praksa* (Praxis) – 'riječ' koju on stavlja ponajprije neekspliciranu, ali ka kojoj je čitav njegov opus na putu. Sudbina je bitnih mislilaca da im odlučne riječi ostaju svagda pri nastanku u sebi neosvijetljene iako, sa svoje strane, bacaju svijetlo na sve drugo što je mislilac rekao. Zadatak je *onih* koji se, radi same 'stvari', nalaze na misliočevom tragu da, osvjetljujući neosvijetljeno, čine korake od kojih je mislilac, u izvornom svom naletu na novo, bio sačuvan."[192] I nešto dalje Sutlić piše da je "zadatak suvremene filozofije, tj. one koja najvećma udaljena od odnosa *jest*, da promisli *povijesni* odnos. Ona to može samo onda kad će prevladati *sistematsko-logičke* okvire unutar kojih se dosada kretala, no zato neće postati *historijsko*, tj. prošlosti okrenuto pobrojavanje fakata, nego će doista biti *povijesno*, spram budućnosti usmjereno i njoj posvećeno mišljenje."[193]

Već se iz ovih stavova vidi, a oni su iz kraja pedesetih godina, da će se Sutlić u velikoj mjeri posvetiti analizi Marxove filozofske i teorijske misli, pa će i postati jedan od najupornijih hermeneutičara na tom području. Razmatrajući razliku čovjeka od drugih bića, Sutlić je smatrao da se jedino čovjek odnosi spram svjetovnim bićima i tako ih upravo uvrštava u svijet i sabire do onog što povijesno jesu. Ono što omogućuje čovjeku da se uspješno odnosi prema bićima, ono što mu daje moć da pronosi svjetove jest "*bitak* što ga čovjek u *proizvodnji* (praksis) izvodi iz *neposredne sadržanosti u bićima i odjelovljuje* u povijesnom svijetu. Čovjek je biće koje u praksi odjelovljuje bitak. Njegov način bivstvovanja jest *praksa*."[194]

Slijedeći Marxove epohalne uvide da je čovjek biće prakse, da mijenjajući prirodu mijenja i sama sebe, Sutlić zato i zaključuje da je bit čovjeka ne samo da proizvodi druga bića nego i samog čovjeka kao biće. "Po svom dvojakom odnosu spram bića i spram njihovog bitka i sam čovjek *faktički*, jest što jest. Utoliko, tj. ukoliko čovjek kao biće jest po svom odnosu spram bitka, moguće je reći da je čovjek *vlastito* djelo, da je njegova djelatnost *samodjelatnost*."[195]

Prema tome čovjek kao biće isto je tako povijesni proizvod kao i sva ostala bića. Treba dakle razlikovati bit čovjeka i čovjeka kao bića te se u tome razrješava stara zagonetka o tome kako čovjek može biti i proizvoditelj i proizvod. Zato je Marx, nastavljao je Sutlić, iako je znao da je čovjek u svojoj djelatnosti predodređen društvenom situacijom svojega

192 Vanja Sultić, Bit čovjeka i njeno otuđenje u građanskom svijetu (1957.), u knjizi: *Bit i suvremenost*, Sarajevo, 1967., str. 373.

193 V. Sutlić, *ibid.*, str. 373.

194 V. Sutlić, *ibid.*, str. 13.

195 V. Sutlić, *ibid.*, str. 19.

bića, mogao pisati da cjelokupna svjetska povijest nije ništa drugo nego proizvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada.

Nastavljajući na Marxovu temeljnu misao da se čovjek potvrđuje kao generičko biće baš u radu, u obradi predmetnog svijeta i da je proizvodnja njegov generički (rodni) život, Sutlić upućuje na razliku toga stava od Feuerbachova, koji je inače imao važnu ulogu u Marxovu i Engelsovu razvitku. Postavljajući pitanje što je bitna razlika između čovjeka i životinje, Feuerbach odgovara da je to svijest u strogom smislu, a to znači da se svijest u najstrožem smislu nalazi samo tamo gdje je nekom biću predmet njegov rod, njegova bit. Za Feuerbacha je bit čovjeka svijest kao odnos spram roda, spram njegove esencije, spram čovjeka uopće. Feuerbach dakle već pretpostavlja "rod" na koji se svijest odnosi. "Za Marxa pak 'svijest' ima svoje podrijetlo u 'rodu' kao proizvodnji, djelatnosti. 'Rod' nije unaprijed dana, fiksna veličina, nego *djelo, djelatnost, proizvodnja*. Svijest ima samo ono biće koje *proizvodi*. Čovjek se ne odnosi spram svoje biti zato što je svjestan, nego obratno, zato što mu je 'rod', bit, genus proizvodnja, zato je čovjek svjestan svoje biti. Proizvoditi znači odnositi se spram svoje biti, *biti pri njoj, pri sebi, biti svjestan.*"[196]

U svojoj marksovsko-hajdegerovskoj maniri Sutlić je na Marxovu tragu pisao više hajdegerijanski što su neki zdušno prihvaćali a neki ne. Tako je za njega proizvodnja, koja karakterizira bit čovjeka, odnos spram bitka. Samo na temelju proizvodnje čovjek se odnosi prema neljudskim bićima, prema drugima kao i prema sebi samom u svojoj biti. U zbivanju bića iz bitka uspostavlja se proizvodnja sama kao takva. Pristupajući bićima na temelju istupa iz njih k bitku nalazi se čovjek pri sebi. U odnosu spram svoje biti, proizvodeći sebe iz bitka čovjek je pri sebi, a to znači u odnosu spram bitka, tj. on je pri onome po čemu jest što jest. U tome vidi Sutlić smisao Marxove (i Engelsove) znamenite formulacije da je svijest svjesni bitak. "Izraz 'svjesni bitak' ujedno izriče proizvodnju kao svjesnu djelatnost i odnos njen spram bitka po kojem je bitak odjelovljen u proizvodu. To znači: bit čovjeka je svjesni bitak, kao što se bitak u biti čovjeka 'osvješćuje'. Zato treba u ovom izrazu svagda misliti oboje: bit čovjeka u njenom odnosu spram bitka. 'Svijest' je odnos čovjeka spram svoje biti, *pripadnost* u nju, *prisebnost* kao samozbivanje, samodjelatnost, proizvodnja. Pri tom moramo izostaviti svaku primisao na nešto 'psihičko', kad je riječ o svijesti kao *svjesnom bitku*, i imati u vidu samo ontičku strukturu ljudskog opstojanja – element zbivanja proizvodnje."[197]

196 V. Sutlić, *ibid.*, str. 21.

197 V. Sutlić, *ibid.*, str. 23.

To je, kako vidimo, više ontološka problematika koja je dijelom dana u Heideggerovoj "fundamentalnoj ontologiji", a u Lukácsa u ontologiji društvenog bivstva. Međutim, kao što sam to pokazao više puta, ovo su i granična područja s filozofijom historije koja, govoreći o čovjeku i historiji, ne može izostaviti niti neka antropološka kao ni neka ontološka pitanja. Problem prakse je, na nešto drukčiji način, i jedno od bitnih pitanja filozofije historije, jer se bez te problematike ne može razumjeti ni bit ljudskog djela koje je historija.

Sutlić, raspravljajući dalje o proizvodnji, zastupa Marxovo stajalište iz *Manuskripata* da se u novovjekovnoj povijesti proizvodnja otuđuje u radu. Obično se, kaže Sutlić, promiscue upotrebljavaju izrazi radnik i proizvođač, rad i proizvodnja, a Marxova kritika političke ekonomije počiva na razlici tih pojmova pa je za njega rad akt otuđenja praktičke ljudske djelatnosti. Razmatrajući dalje Marxovo razlikovanje konkretnog od apstraktnog rada, zaključuje da čovjek nije u svojoj biti radnik nego je kao radnik otuđenje čovjeka. "Čovjek je *proizvoditelj* bića iz bitka. Zato Marx veže ljudsku slobodu, tj. bivstvovanje primjerno biti čovjeka uz *smanjenje* radnog dana."[198] U daljnjem izlaganju Sutlić interpretira Marxovo poznato shvaćanje o četverostrukom otuđenju čovjeka što je toliko puta navođeno i analizirano u marksističkoj literaturi, pa mogu ta mjesta izostaviti.[199]

Desetak godina nakon tih poticajnih rasprava s kojima je dijelio sličnu sudbinu kao i njegovi prijatelji koji su i dalje smatrali da je središnje i bitno pitanje Marxove filozofije kategorija prakse, Sutlić čini pravu hajdegerovsku "Kehre" i usredotočuje svoja razmišljanja na kategoriju rada. Rad, kao otuđeni rad, nestaje iz njegova vidokruga pa rad, misao rada postaje jedini sugovornik u razgovoru i suborac u prijeporu oko istinskog života, kako je sam pisao u članku o biti rada i iskonskom mišljenju. "U sabranosti do istovjetnosti radnog djelovanja, djelanja, i samo u njoj raste nezaustavljivo, neprigušljivo, neodgodivo djelo, odjelovljivanje iskonske zgode svijeta. Zato za onog koji bi danas da istinski, promišljeno *bude jedino* pitanje jeste: *pitanje o biti rada*."[200]

---

198 V. Sutlić, *ibid.*, str. 26.

199 U vezi s ovom problematikom Sutlić se ukratko osvrće i na razliku marksističkog shvaćanja proizvodnje i rada i u filozofiji egzistencije. Kritički zamjera Heideggeru da proizvodnja nije "svakodnevna zapalost", kao i Scheleru koji misli da je Marx smatrao radnika jedinim "creatorom" svih vrijednosti. Filozofi egzistencije, smatrao je Sutlić, ostaju u sadašnjosti, jer "'izlazeći' iz povijesti, koja se zbiva iz budućnosti, ulaze filozofije egzistencije u *puku sadašnjost*, u kojoj izdržavalački tapkaju ostajući tako na tlu dehumanizacije" (V. Sutlić, *ibid.*, str. 33).

200 V. Sutlić, Pitanje o biti rada i iskonsko mišljenje (1966.) u knjizi: *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Zagreb, 1987., str. 64.

Govoreći o problemu kriticizma u modernoj filozofiji, koji se uglavnom veže uz Kantovo ime, Sutlić smatra da bi s većim pravom u misaonu povijest, u povijesnu misao ušla Marxova misao kao kriticizam, misao koja misli o krizi i iz krize čitavoga jednog povijesnog svijeta. A o kakvoj je kritici riječ, vidjet će se analizom onog pojma na koji smjera njegova kritika ne samo političke ekonomije nego i filozofije i politike. "Taj centralni pojam je pojam *rada*, od djela mladosti do posljednjih njegovih spisa. On je, preuzet od Hegela i u mladosti dograđen – pozadina na koju se oslanjaju sva razvijanja, sve teze i sva pronađena rješenja."[201]

Pri analizi radnog procesa u Marxa nalazimo prvo prirodu kao cjelinu bića-stvari, drugo, čovjeka kao prirodno biće upravo kad radi i treće, prirodu kao ono po čemu jesu i prirodna bića, i čovjek kao radno biće i samu prirodu koja sve prirodno, sve prirodne stvari tek omogućuje. Kao što je priroda u Marxa dvoznačan pojam, tako je i rad dvoznačan, kao rad čovjeka i ljudski rad. Izgleda ovdje nema razlike, te je akcent jedanput samo na radu, a drugi put na čovjeka. "Međutim, rad je *essentia* čovjeka, ono što (quid) ga kao biće razlikuje od drugih bića, 'uvjet egzistencije' čovjeka. Drugo, rad je 'esse' čovjeka, bitak čovjeka, kao i svih drugih prirodnih bića – *priroda* čovjeka u smislu *bitka* koji *nadilazi* čovjeka kao posebno biće i sva bića, no nadilazi čovjeka tako da je *uvjet* njegove vlastite egzistencije, tj. esencija, dakle: *imanentna transcendencija*, gledano od čovjeka, i od prirode na ovamo: *prodor* prirode (kao bitka) u bit čovjeka, i prodor biti čovjeka u prirodu (kao bitak)."[202]

Ostajući pri ovakvim, stilski nepotrebno zamršenim određenjima, Sutlić je sve više zapadao u svojevrsnu metafiziku koja nije nimalo bila nužna. Iako je već u prikazanim stajalištima išao putem Marxovih određenja rada i otuđenog rada, Sutlić sada na temelju nekih Marxovih rečenica, kao i Engelsove rasprave o ulozi rada u postajanju čovjeka zaključuje da rad nije samo esencija čovjeka, da čovjek nije subjekt rada nego da je on funkcija rada, a rad je supstancija-subjekt. "Zato *revolucionarno mišljenje* ne treba stati pri 'odnosima u proizvodnji', mijenjajući ih, nego mora propitati *pretpostavke* 'proizvodnih snaga', govoreći u klasičnoj terminologiji marksizma. Umjesto da 20. stoljeće, svojom sredinom i dalje, navodno skida 'revolucionarnost' s dnevnog reda povijesti, ono, naprotiv, traži *produbljenu revolucionarnost* koje radikalnost ne može biti mjerena nikakvim još tako ekstenzivnim ili intenzivnim unutarsvjetskim događajima u smislu 'stvaralaštva' ili 'postvarenja'."[203]

---

201 V. Sutlić, O biti rada (1966.), *ibid.*, str. 66.

202 V. Sutlić, *ibid.*, str. 68.

203 V. Sutlić, Mogućnost radikalnog revolucionarnog mišljenja (1967.), *ibid.*, str. 102.

Nekoliko godina poslije u raspravi o radu i bogu ovo razmišljanje dovelo je Sutlića do, po mojemu mišljenju, neodrživog stava koji bi trebao biti neka "marksistička metafizika". Sutlić polazi od sljedećega: ako su čovjek i priroda i čovjek u biti isto, a povijest nije drugo nego postajanje prirode nečim što je za čovjeka, onda se postavlja pitanje tko je subjekt tog odnosa. Priroda ili čovjek, ili nešto treće. Sutlić navodi da su Marx i Engels govorili o čovjeku kao "samostvaraocu" i "stvaraocu" svega u povijesnom horizontu, ali je pitanje govore li oni s pravom o "pozitivnom humanizmu", "humanističkom naturalizmu" ili o "realnom humanizmu" kao npr. u Svetoj porodici. Međutim ono što Marx niti tu niti igdje drugdje ne daje, jest "bar jedna pomisao koja se neophodno nameće, ako to već nije prosuđivanje o radu koji *nije* svojstvo *čovjeka* (zar bi čovjek mogao postati subjektom svjetske povijesti *radom* kad bi rad već uvijek bio svojstvo čovjeka?), nego naprotiv čovjek svojstvo *rada*."[204] I sada dolazi završni zaključak, za koji Sutlić misli da jest na Marxovu tragu, što je bila zapravo zabluda, da "bi bilo, na osnovi citiranog Marxovog teksta, bliže nego zaključiti da sam čovjek *biva po radu*, ali radu bez atributa 'ljudski'? Jer, što u stvari suponira taj tekst, koji u 'konkretnom' elementu svjetske povijesti izriče ontologijsku tezu o identitetu esencije i egzistencije, nego da je *rad* 'apsolut' i 'najviše biće', da rad, u vidu samopostavljanja, omogućuje između ostalog ne samo svjetsku povijest, u smislu sinteze prirodnog i povijesnog (u užem smislu), nego i samog čovjeka kao posrednika, kao radnika, u odnosu jednog bića (čovjeka) spram bića u cjelini ('prirode')?

Tako apsolutno shvaćen rad, u najstrožem smislu riječi apsolut (to jest ono što je od svega odriješeno te ima samo uzrok u sebi, svoj vlastiti je uzrok, a nije učinak drugoga, po sebi je, a ne po nečem drugom) – kao što to dokumentiraju kasniji tekstovi, koji nisu na tom ontologijsko-metafizičkom niveau-u – 'zahvaljuje' sebe samodavanju, samodaru kao bit svega što jest, kao 'samostalno' biće (Wesen)."[205]

---

204 V. Sutlić, Rad i bog (1970.), *ibid.*, str. 138.

205 V. Sutlić, *ibid.*, str. 138. U vezi s tim pitanjem Sutlić je također pisao: "Praksa rada, dakle, znači: *rad jest tako da mu je u njegovu bitku*, u onome što *jest*, u njegovoj praksi, u njegovu djelovanju, *stalo do toga da bude on sam*. *Bit* svega što jest, esencija svega što jest, jest rad u toj napetosti, u toj težnji da bude sve više on sam. Način kako on to postaje jest takvo *bitno zbivanje* u kojemu se ova esencija doista etablira, potvrđuje, afirmira – *tu* jest. Esencija svega što jest: praksa rada, praksa radi prakse, rad radi rada, krajnje formalizirano: bit raditi biti, a egzistencija je znanstvena povijest. Ta praksa rada egzistira u svom čistom obliku, samo tamo; samo tamo se mire esencija i egzistencija, gdje *rad jest u obliku znanstvene povijesti*. Ili, drugačije rečeno, gdje rad sam sebe zna, gdje je rad causa sui, dakle, supstancija i subjekt (svijest ili zasebičnost) same te supstancije, gdje je *rad supstancija – subjekt*" (V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, str. 178).

Ovakav preokret u shvaćanju nekih bitnih kategorija marksizma i povijesti nije bio nikakav stvaralački novum pa nije ni mogao imati one dosege kao neke prijašnje rasprave. Govoriti o radu bez atributa "ljudski", o radu kao "apsolutu" i "najvišem biću", koje ima uzrok u sebi, te postaje "bit svega što jest", "samostalno biće" itd. značilo je zapasti već u neke čudnovate metafizičke spekulacije koje s Marxom nisu imale veze, iako se Sutlić trudio povezati ih s Marxom. Nije zato bilo neočekivano da će se na takve teze i shvaćanja kritički osvrnuti netko iz praksisova kruga, pa je to učinio u prilično oštrom obliku njegov stari prijatelj Milan Kangrga u kritičkom članku *S Marxom protiv Marxa*? (1975.). Pokazujući na početku kako je Sutlić "zaboravio" ono što je prije pisao, postavlja pitanje kako je moguće da za Sutlića "Marx ostaje u okviru metafizike rada" i kako je to spojivo s revolucionarnom Marxovom mišlju. Obratno nego što je to učinio Sutlić, bitni zadatak "marksističke stvaralačke interpretacije" pisao je Kangrga, "sastojao bi se u pronalaženju bitno-povijesnih, antimetafizičkih veza kako s filozofskom tradicijom tako i sa suvremenim revolucionarnim događanjem u svim njegovim oblicima".[206] I na kraju Kangrgin zaključak glasi da "svatko 'ima pravo' da popusti ili čak i kapitulira na svoj način. Sutlić je, čini se, odabrao način kapitulacije koji sliči na grimasu. Ja mu, kao mojem starom prijatelju, na tome nipošto ne zavidim. Ima li poslije ovoga Sutlić kao *marksist* još što da nam kaže: zar time nije njegov *duhovni poticaj* 'na tragu Marxa' iscrpljen? Jer da se razumijemo: ova Sutlićeva knjiga, bar kako sam je ja doživio, ne vodi k nikakvom tobožnjem intelektualno-duhovnom 'otrežnjenju' kojim bi tek imao – vjerojatno sam od sebe, ili 'čekajući Godota', ili u nekom drugom smislu? – da nastupi 'obrat' u biti svega što jest i u nama samima! Kao takva, ona bi morala biti drugačije napisana, usmjerena i intonirana. To je međutim sve drugo prije nego duhovno poticajna, osvježujuća i ohrabrujuća knjiga. Naprotiv! U njoj se ne zbiva nikakva istinski suvremena duhovna, intelektualna ili moralna ljudska 'katarza'; ni za, ni protiv, ni gore, ni dolje, ni lijevo, ni desno. Čak što više, ona djeluje sumorno, zamorno, rezignirano i rezignirajuće, bez ikakva poleta, poticaja za autora i druge, bez mašte, žara i bilo kakvog htijenja, i zato za čitaoca ostaje neuvjerljiva u bitnome: ona razočarava u osnovnom očekivanju da bude otvaranje jednog duhovnog horizonta u tragu Marxa (a trebalo je već po naslovu *povjerovati autoru*: riječ je o 'ustrojstvu', ali ne i tendencijama Marxove misli!), a na putu u ono jedino moguće u suvremenom svijetu, da se naime ne sustaje i poklekne u 'borbenom', živom i životnom traganju i nastoja-

206 Milan Kangrga, S Marxom protiv Marxa (1975.), iz knjige: *Hegel-Marx*, Zagreb, 1988., str. 65.

nju za onim Novumom što – kako bi rekao Bloch; 'još-pred-stoji', jer još-nije-uspjelo iz same *nedostatne biti* ili *bitnog nedostatka* čovjeka i svijeta u procesu povijesnog događanja."[207]

Bitne Kangrgine primjedbe bile su sigurno na mjestu. Ali, to je već bilo razdoblje umanjenih stvaralačkih potencija koje su dolazile i do izražaja u hermeneutičkim analizama i interpretacijama Marxove misli pri čemu se ponovno pokazalo da hermeneutika, toliko potrebna za shvaćanje i razumijevanje filozofskog teksta, nije eo ipso i filozofsko stvaralaštvo. Međutim, Sutlić ima u svakom pogledu u tadašnjim jugoslavenskim filozofskim traženjima i previranjima pedesetih i šezdesetih godina, kada se trebalo prevladavati dogmatsko staljinističko nasljeđe i stvaralački se odnositi prema cjelokupnim europskim filozofskim dostignućima, vidno mjesto među protagonistima tih nastojanja.

U tadašnjoj Jugoslaviji objavljeno je još nekoliko djela filozofskohistorijskog sadržaja. Ponajprije treba spomenuti sadržajan pregled teorija ciklizma u filozofiji historije i sociologiji što ga je dala *Smilja Tartalja* u svojoj knjizi *Skriveni krug*, Beograd 1976. (II. izd.).

Prva poglavlja knjige posvećena su starim mitološko-kozmološkim predodžbama o kruženju, zatim prevladavanje ciklizma u novijoj historiji i pobjeda ideje progresa (od francuskih prosvjetitelja do Saint-Simona i Marxa) a završava s prikazom obnavljanja ciklizma u novijoj filozofiji i sociologiji (Nietzsche, Danilevski, Adams, Spengler, Berdjajev, Toynbee, Sorokin). Djelo je kritičko i instruktivno i daje dobar uvid u ovu još uvijek živu problematiku, a ja sam ga koristio za prikaz Danilevskog i djelomično Sorokina u ovom djelu.

Godine 1985. objavio je *Mišo Kulić* svoju doktorsku disertaciju *Kultura i filozofija historije*, obranjeno na Fakultetu političkih nauka u Beogradu 1982. godine.

Središnja tema Kulićeva djela je problem kulture i njezine veze s filozofijom historije i sociologijom. S obzirom na te utjecaje Kulić je obradio najznačajnije građanske filozofe historije i sociologe uglavnom u 20. stoljeću (M. Weber, P. Sorokin, L. White, T. Parsons, H. Rickert, S. Freud, O. Spengler, N. Berdjajev, A. Toynbee), a na kraju je postavio i pitanje o mogućnosti marksističkog mišljenja kulture.

Za Kulića je filozofija historije izraz svijesti građanske klase prvenstveno u 19. stoljeću. Po njegovu mišljenju ona nije više tako dominantna kao što je tada bila, nego misli da je filozofija historije danas već prevladana, da je iščeznula i da pripada historiji filozofije. "Ali, kritički

207 M. Kangrga, *ibid.*, str. 71-72.

uvid pokazat će nam također da raspad filozofije historije kao filozofske discipline istovremeno ne znači i potpuno napuštanje ovih koncepcija. Istina, danas su rijetki i anakroni pothvati formuliranja filozofsko-historijskih stanovišta na način Herdera, Kanta ili Hegela, ali su zato ta pitanja transformirana, te kao takva i dalje prisutna u modernoj sociologiji, historiografiji, filozofiji, marksizmu, psihoanalizi, lingvistici, antropologiji, kulturologiji u najširem smislu. Svakako, postoji i teološka, najstarija inspiracija ovog problema."[208]

Kulić ponajprije naglašava značenje filozofskog promišljanja fenomena historije, pa se ukratko osvrće i na historijat tog pitanja, osobito od francuskih enciklopedista pa preko Herdera, Kanta, Hegela i Comtea do Diltheya, F. Tönniesa, A. Webera, usput spominjući i mnoge druge filozofske ličnosti u tom razdoblju, posebno 19. i 20. stoljeća. Historija je na taj način postala jedna od najvažnijih tema ne samo filozofije nego i ostalih već spomenutih nauka.

Odnos prirode i historije postaje također jedno od krucijalnih pitanja koje i do danas nije izgubilo na značenju. Kulićevo mišljenje je da građanska filozofija historije i nauka tu dilemu nisu riješili jer njihovu "osnovnu slabost i nepremostivu teškoću čini mehaničko, predmetno tretiranje i polemično odvajanje prirode i historije. Naravno, cijela dosadašnja 'teorijska' i 'empirijska' historija čovjeka zaista i potvrđuje ovu činjenicu historije kao eksploatacije prirode, ali problematičnost koncepcija filozofije historije nije sadržana u tome. Potpuno je irelevantno u kom obliku se ova dijaspora prirode i historije izražava: bilo da je riječ o postojanju i nepostojanju unutrašnje logike historije (uma, boga, razuma itd.), metodološke suprotstavljenosti prirodnih i historijskih (društvenih) nauka, kontinuiteta ili diskontinuiteta historijskog razvoja. Sve je to samo različit oblik jedinstvenog misaonog temelja koji – i kad zahtijeva realizaciju suprotnosti – implicitno ili eksplicitno konzervira tu proturječnost kao vječno danu, 'prirodnu' ili 'neprirodnu', ali ipak takvu."[209]

Kulić ova svoja razmišljanja završava konstatacijom da je zadatak marksizma da se izradi marksističko shvaćanje kulture. Marxova misao je teorijski i praktički obilježila epohu u kojoj živimo te je postala nezaobilazna u shvaćanju društva i historije. Međutim Kulićevo je mišljenje "da se o Marxu ne može govoriti kao o filozofu historije, što, naravno, ne znači da se negira filozofsko porijeklo i filozofsko tj. misaono razmatranje historije kod Marxa."[210]

208 Mišo Kulić, *Kultura i filozofija istorije*, Tuzla, 1985., str. 23.

209 M. Kulić, *ibid.*, str. 165.

210 M. Kulić, *ibid.*, str. 168.

Na kraju Kulić postavlja pitanje filozofije i sociologije kulture smatrajući da te intencije nastaju iz različitih polazišta. Historicističko područje češće upotrebljava izraz "filozofija kulture", a pozitivistička tradicija više naginje pojmu "sociologija kulture". Sve te dileme Kulić misli da se mogu riješiti stvaranjem radikalno drukčije nauke o kulturi koja već danas "ima osnovu u svijesti o neophodnosti sprege filozofije-sociologije-historiografije, ali, naravno, ne mehaničke. Uvjerenja smo da je prvi teorijski uvjet razbijanja te svojevrsne naučne ušančenosti – kritičko prevladavanje filozofsko-historijskog kao suštinski klasnog, otuđenog nasljeđa. Stoga, ako se sve češće javlja misao o jednoj novoj filozofiji historije lišenoj apriorizma i konstruktivizma, onda je, u prvom redu, treba shvatiti kao svijest o potrebi reinterpretacije cjelokupnog historijskog iskustva, a nikako ne u tradiranom značenju pojma filozofije historije."[211]

To su bile osnovne intencije Kulićeva djela kada je riječ o formiranju novih nauka, ponajprije znanosti o kulturi, i odnosu prema drugim znanostima (sociologija, psihologija, antropologija) i filozofiji historije, čiji predmet, po njegovu mišljenju, sve više ulazi i ostaje u drugim spomenutim znanostima. Točno jest da se mnoge moderne društvene nauke nisu mogle razviti bez važnih misaonih tradicija filozofije i filozofije historije. Isto tako je točno da se područja navedenih znanosti i filozofije historije i ukrštaju, ali to još ne znači da se cjelokupna problematika filozofije historije zato "utopila" u drugim znanostima i da nisu ostali mnogi problemi, i novi i stari, koji su izrazito predmet filozofskog razmišljanja. A kad je riječ o filozofskim razmišljanjima o historiji, onda to ne može biti ništa drugo nego filozofija historije.

U Novom Sadu (Vojvodina, Srbija) *Bogdan Šešić* objavio je 1986. godine djelo *Filozofija istorije* (*smisao istorije*) u kojem ukratko razmatra mnoga novija filozofska shvaćanja o historiji (A. Stern, M. Scheler, M. Weber, E. Nagel, K. Popper, G. Gadamer, Th. Lessing, O. Spengler, A. Toynbee, H. Rickert, F. J. Rintelen i nekih drugih) s namjerom da uputi na njihove jednostranosti ili idealizam i da im suprotstavi marksističko shvaćanje historije kao odgovor na neka bitna pitanja filozofije historije.

Šešić nije pridonio Marxovu shvaćanju nikakve nove spoznaje, a i njegov odnos prema nekim navedenim filozofima prilično je jednostran. Mnogo manje su istaknuti njihovi pozitivni prilozi toj problematici, a mnogo više njihovi stavovi koji ne koincidiraju s marksističkim.

Zastupajući Marxova i Engelsova mišljenja o historiji, Šešićeva su originalnija razmišljanja o ljudskom napretku i smislu čovjekova pos-

211 M. Kulić, *ibid.*, str. 191.

tojanja. Ljudski napredak se za njega ne sastoji samo u podizanju kvalitete funkcionalnosti ljudskih sposobnosti, djelatnosti i društvenih ustanova. Sve to može biti i regres u pogledu istinske ljudske, tj. humane integralne progresivnosti (npr. proizvodnja sve savršenijih oružja za masovno uništavanje). "Ljudski napredak", završio je Šešić svoja razmatranja, "kao *istinski ljudski progres sastoji se u ostvarivanju jedinstvenog svrsishodnog, funkcionalnog i ljudski vrijednog ponašanja ljudi, kao i u ostvarivanju ljudski sve vrjednijih načina proizvodnje i stvaralaštva, najzad i u razvijanju sve viših stupnjeva istinski humanih ljudskih svojstava, kao i humanog ljudskog života.*

Bitno obilježje istinskog ljudskog progresa je *ljudska vrijednost* istinskih ljudskih životnih i materijalnih ekonomskih, moralnih, umjetničkih, naučnih i filozofskih ostvarenja, kao i njihovo daljnje razvijanje.

U čemu se sastoji istinski ljudski progres u ljudskom životu i u pojedinim oblastima aktivnosti i djelatnosti pokazano je u *dijalektičkoj teoriji smisla i u marksističkoj filozofiji smisla.*

Prethodna razmatranja, zaključno s odredbama pojma ljudskog progresa, pružaju teorijsko-metodološku osnovu za rješenje pitanja o osnovnom i krajnjem smislu ljudske historije."[212]

Krajnji smisao historije po Šešiću ne može biti nikakav kraj života čovječanstva, niti eshatološki preobražaj, odnosno "spasenje" ljudi od svih ograničenosti i negativnih pojava. Nema apsolutno pozitivnog progresa jer u historijskom razvoju dosad, kao i u budućnosti, bilo je i bit će uvijek negativnih, štetnih, bezvrijednih pa i besmislenih, tj. apsurdnih pojava. "Jedino u čemu bi se mogao vidjeti osnovni smisao ljudske historije jest porast i proširenje procesa osmišljenja, odnosno smanjenja, sužavanja i opadanja procesa obesmišljenja ljudskog života, ljudskih djelatnosti i ljudske stvarnosti. Osnovni i krajnji smisao ljudske historije je osmišljenje ljudskog života, ljudskih djelatnosti i ljudske stvarnosti."[213]

Jedan od bitnih ciljeva ljudskog života i ljudske historije u svakom pogledu je i borba za slobodu, za sve potpuniju individualnu i društvenu slobodu. Razmatrajući pojam slobode, Šešić smatra, poput nekih drugih mislilaca, npr. Fromma, da postoji sloboda "od nečega", tj. sloboda od neke podčinjenosti, poniženja ili negacije bitnih ljudskih svojstava, od robovanja bilo ljudima ili nekim drugim silama. Drugi osnovni oblik slobode je sloboda "za nešto", sloboda za obavljanje neke aktivnosti. Razmatrajući ukratko različite vrste tih sloboda, njihov odnos kao i mogućnosti njihova ostvarivanja, Šešić je zaključio da osnovni smisao

212 Bogdan Šešić, *Filozofija istorije*, Novi Sad, 1986., str. 175.

213 B. Šešić, *ibid.*, str. 176.

ljudske historije ne može biti "sama 'sloboda od' podčinjenosti, niti to mogu biti negativne, štetne i besmislene slobode. Osnovni smisao ljudske historije mogu biti samo pozitivne, korisne i ljudski smisaone i vrijedne slobode, tj. *slobode osmišljenja ljudskog života i ljudske stvarnosti, slobode smisaono vrijednih ljudskih djelatnosti.* Glavni oblici ovakve slobode jesu *sloboda stvaralačkog rada* u svim područjima ljudskih aktivnosti, kao i *borba za stvaranje uvjeta slobodnog ljudskog razvitka i kulturnog stvaralaštva.*

Nacionalni oslobodilački ratovi i društvene revolucije, posebno socijalističke revolucije, izraziti su primjeri *vrijednosnosmisaonih sloboda.*"[214]

Osnovni smisao suvremene historije su socijalističke revolucije ili socijalistički preobražaji kapitalističkog društva u socijalističko. Zadatak suvremene historije je borba za razotuđenje čovjeka u građanskom društvu. To se može postići samo ukidanjem društvenih, prije svega materijalno-proizvodnih osnova i oblika otuđenja, a to su privatno vlasništvo, eksploatacija tuđeg rada i klasna vladavina.

Socijalizam neće ostvariti te procese ako se zaustavi na državnim, tehno-birokratskim odnosima. U tome je historijski smisao samoupravljanja. U najopćenitijem smislu "socijalističko samoupravljanje znači određeni oblik *neposrednog socijalističkog upravljanja* društvenim životom i društvenim djelatnostima, oblik neposrednoga socijalističkog demokratizma, suprotan svakom obliku etatističkog birokratizma, osobito staljinizma."[215]

Osnovni je smisao samoupravljanja, zaključivao je Šešić, sve veće oslobađanje i poticanje radne i stvaralačke inicijative neposrednih proizvođača da raspolažu rezultatima svojega rada i tako ostvare individualne i društvene slobode. To se ne može postići bez određene samoupravne politike. Mišljenje da se samoupravni socijalizam može razviti spontano, samo ukidanjem birokratskih stega i političkih ustanova, zabluda je ili svjesna obmana. "To uvjerenje predstavlja zabludu, isto tako tešku kakva je i vjera u svemoć 'jake partije' odnosno 'čvrste političke vlasti'."[216]

Na kraju se Šešić ukratko osvrnuo na pitanja imaju li ljudski život i historija neki kozmički smisao, kao i neke pesimističke stavove o besmislenosti ljudskog postojanja itd., i na kraju djela zaključio da "nasuprot lociranju vrijednosti i smisla u boga ili u prirodu, osnovna je vrijednost i smisao i važnost čovjekova života i historije tražiti u samim

---

214 B. Šešić, *ibid.*, str. 178.

215 B. Šešić, *ibid.*, str. 193.

216 B. Šešić, *ibid.*, str. 194.

stvarnim ljudima, u stvarnim životima ljudi, u samoj ljudskoj stvarnosti, posebno u društvenim djelatnostima i u razvitku i u sve dubljem i širem osmišljavanju te stvarnosti. To je osnovni i polazni stav svake realističke filozofije historije i realističke teorije o smislu historije i kulture."[217]

Navedeno Šešićevo djelo, iako nepotpuno u vezi s problemima filozofije historije, ipak je bilo prvi pokušaj sistematskog tretiranja filozofskohistorijske problematike u tadašnjoj Jugoslaviji. Kao marksistički mislilac i on je zastupao filozofski realizam i dijalektiku. Jednako tako je u samoupravnom socijalizmu sagledavao jedini suvremeni historijski proces koji može dovesti do razotuđenja čovjekova položaja u suvremenom svijetu.

Nekoliko godina poslije raspala se Jugoslavija, te su se nekadašnje republike (države) koje su bile ujedinjene u SFRJ odcijepile i postale samostalne i nezavisne države. Od tih godina pa do danas u Republici Hrvatskoj objavljeno je nekoliko djela filozofskohistorijskog sadržaja.

Primjerice, 1993. godine ponovno je objavljeno djelo *Julija Makanca* (1904.–1945.) *Uvod u filozofiju poviesti*, čije je prvo izdanje tiskano 1933. To djelo, po samom naslovu propedeutičko, sadrži njegova predavanja o toj temi što ih je držao na Filozofskom (tada Mudroslovnom!) fakultetu u Zagrebu, gdje je bio imenovan od ustaških vlasti godine 1943. za izvanrednog profesora. Te je godine bio postavljen i za ministra narodne prosvjete.

Makanec obrađuje neke bitne probleme filozofije historije (pojam filozofije povijesti, opreka povijesnog i prirodoznanstvenog mišljenja, razmatranje o povijesnim zakonima itd.), ali isto tako tretira i tematiku znanosti o historiji. U tom sklopu bavi se pitanjima znanosti o povijesti, logike povijesne znanosti, pitanjima o povijesnoj spoznaji, povijesnoj metodologiji i drugima.

Uvod je pisan pod odlučujućim utjecajem neokantovaca Windelbanda i Rickerta, kao i u izvjesnoj mjeri Diltheyeve duhovnoznanstvene filozofije, pa izvan tih okvira u osnovi ne izlazi. S obzirom na situaciju u vezi s filozofskohistorijskom misli u Europi u to doba, to je stajalište, kao što se moglo vidjeti i iz ovoga mojega djela, bilo već prevladano i u građanskoj filozofiji, što ne znači da nije imalo korisnih teorijskih poticaja.

Ta su predavanja u cjelini objavljena tek sada, pa se može reći da je to prvi sustavniji uvod u filozofiju historije napisan na hrvatskom jeziku.

Berislav Perić (r. 1921.) profesor teorije države i prava na Pravnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu objavio je 1996. godine omašno djelo

217 B. Šešić, *ibid.*, str. 201.

Filozofija povijesti i pravna znanost. Kao pravni teoretičar koji se bavio odnosima filozofije i prava, pokušao je u ovom djelu odgovoriti na pitanja: postoje li u historiji zakoni, ima li smisla u povijesnom događanju, postoji li u povijesti progres, djeluju li u povijesti zakoni dijalektike, što je sa slučajnošću i nužnošću u historiji i što može pridonijeti teorija prava filozofiji historije?

U cijelom djelu autor zastupa stav da je problem historije veoma kompleksno pitanje i da je zato potrebno multidisciplinarno istraživanje kako bi se dobili neki zadovoljavajući odgovori. Zato se Perić, osim nekim filozofskohistorijskim i pravnim pitanjima, često bavi i psihološkim, sociološkim, antropološkim i literarnim temama da bi dobio što potpunije i svestranije odgovore na postavljena pitanja.

Jedna od glavnih teza od koje autor polazi glasi da je "čovjek, ljudska ličnost glavni (ne jedini!) graditelj Povijesti, i da je stoga najbolji prejudicij za razumijevanje Povijesti upravo razumijevanje ljudske ličnosti".[218] Filozofiju smatra autor znanošću pa je i filozofija povijesti znanost o Povijesti, a ona je "jedno od najtežih, ako ne i najteže područje, s kojim se može suočiti ljudska misao".[219] Zato u izgradnji filozofije povijesti moraju biti konzultirane, u plemenitoj suradnji, mnoge znanosti pa čak i umjetnost.

Na početku se Perić bavi pitanjem kako su djelovale "predvodničke znanosti", tj. znanosti koje su u određenim vremenskim razdobljima bile vodeće, na filozofskohistorijske i pravne koncepcije: fizika, biologija, psihologija, lingvistika. Zato se autor, osobito s obzirom na problem ličnosti, dosta iscrpno zadržava i na analizi stavova L. Wittgensteina, sumerskoga svijeta i na epu o Gilgamešu, indijskom svijetu s Budom, helenskom svijetu i sudbinom Sokrata, na A. Popeu i H. Balzacu itd.

S obzirom na to što je ljudska ličnost "glavni" graditelj Povijesti, svaka iole valjana filozofija povijesti treba biti *antropološki* usmjerena. Zato se autor u velikoj mjeri zadržao na analizi ljudske ličnosti, pomažući se rezultatima već navedenih znanosti o čovjeku (psihologiji, antropologiji i dr.).

Kako mi nije moguće u ovom kratkom sažetku ulaziti u opširne autorove historijske ekskurzije, isto tako nije mi moguće izložiti njegova mišljenja o mnogim filozofskim i pravnim ličnostima, smatram najprikladnijim izložiti autorove glavne zaključke:

Prvo, teško je naći velikog filozofa koji se u svojoj filozofiji nije odredio prema važnim čimbenicima za ljudsku ličnost, a to su država i pravo. Isto tako teško je naći velikog pravnika koji se nije odredio prema

218 Berislav Perić, *Filozofija povijesti i pravna znanost*, Zagreb, 1996., str. IX.

219 B. Perić, *ibid.*, str. 1.

filozofiji. Na pitanje može li biti uspona jedne civilizacije bez uspona prava, Perić smatra da su to "usporedni procesi, međuovisni, i tu svoju tezu smatra jednom od najznačajnijih među onima koje je on pronašao u filozofiji povijesti. Zbog toga on i smatra da filozofiju povijesti nije moguće valjano pisati ako se iz toga gradiva lakoumno isključi pravna znanost i državnopravni čimbenici."[220]

Drugo, jedna od najvažnijih metoda istraživanja je dijalektika koja je "često pritisnuta od raznih političkih moćnika, i ideologa statike i autokracije".[221]

Treće, za dijalektiku nema nikakvoga "završenog 'društvenog stanja', idealnog i idealističkog, gdje daljnje promjene nisu već potrebne. Njoj nije 'ništa sveto', razvitak je sve, i ona svoj blagoslov upućuje prema onima, koji se bore za napredno-novo, za neizmjerno različit svijet i takav u kojem 'posljednje negacije-nema'."[222]

Četvrto, najvažniji, 'najdijalektičkiji zakon dijalektike' jest zakon negacije negacije, koji nam i govori da posljednje negacije nema, pa prema tome ni kraja historije.

Peto, ljudska ličnost ovisi o prirodnim, naslijeđenim biološkim kao i društvenim uzrocima. Među prve determinantne spadaju tlo, podneblje i klima, način prehrane itd. To su egzogene determinante ljudske ličnosti. Tu pripadaju i društvene determinante. Ljudska ličnost je podvrgnuta "onoj golemoj *zakonomjernosti* čitavog Svijeta, žive i nežive prirode, društva ljudskog, pa u tom okviru i ljudske ličnosti, a ta zakonomjernost je *evolucija*. Uz drugu zakonomjernost o *podjeli rada*, unutar ljudskog društva i među organima unutar ljudskog organizma, te nas dvije zakonomjernosti dovode do zapanjujućih spoznaja i bez njih razumijevanja Povijesti ne bi bilo moguće."[223] Zato možemo kazati da su ljudska ličnost u primitivnom stanju i ona u suvremenom, uglavnom dvije različite ljudske ličnosti.

Šesto, nastankom *vlasništva* dogodio se veliki preokret u razvoju historije. Govoreći o vlasništvu, "mi govorimo zapravo o biti Povijesti".[224] U tom smislu treba razumjeti i pojavu i važnost države kao jedinog ili najvećeg vlasnika. S obzirom na budućnost, pitanje o prednosti privatnoga ili društvenog ili državnog vlasništva, autor smatra "da bi se čovječanstvo 'otarasilo' privatnog vlasništva, zar ne bi bilo potrebno jednako dugo razdoblje, kao što je ono, od kad se ono pojavilo

220 B. Perić, *ibid.*, str. 552.
221 B. Perić, *ibid.*, str. 214.
222 B. Perić, *ibid.*, str. 214.
223 B. Perić, *ibid.*, str. 440.
224 B. Perić, *ibid.*, str. 458.

u Povijesti, pa sve do danas? Ovo je jedno od osnovnih socijalnih pitanja našeg vremena."[225]

Sedmo, na osnovi početaka civilizacije autor zaključuje da je "*duhovno prapočelo ljudskog društva ideja o pravednosti, a da bez uspona prava ne može nastupiti ni uspon ijedne civilizacije*".[226] Stoga je ideja o pravednosti velika pokretačka sila cijele ljudske povijesti.

Osmo, i na kraju, nakon analize helenskog društva i Sokratove sudbine, Perić smatra da se "velebno načelo" upoznaj samoga sebe, treba nadopuniti načelom savlađuj samoga sebe. Tek ako se uspije u ovom drugom načelu, na temelju onog prvog, čovjek će imati mogućnost "živjeti sa svojim bližnjim u miru, toleranciji i solidarnosti, a to su one velike etičke kvalitete i nužni socijalni ciljevi. A sve ovo zajedno mogle bi biti čvrste osnove za jedan sadašnji i budući *bolji svijet*."[227]

Perićeva je zasluga što je postavio problem odnosa filozofije historije i drugih znanosti, i ne samo odnosa nego i zajedničke suradnje u rješavanju toga kompleksnog netransparentnog problema. Kao pravniku posebno mu je stalo da osvijetli neka pitanja u vezi s filozofijom historije i pravnim znanostima. Autor polazi od jednog real-dijalektičkog stajališta, koje je u Marxovu mišljenju dobilo najdublje elaboracije, svjestan da se i u tim pitanjima može i treba još mnogo toga istraživati i reći.

Potrebno je navesti još jedno vrijedno propedeutičko djelo namijenjeno historičarima, a autorica je naša vrsna historičarka *Mirjana Gross* (1922.). Djelo pod nazivom *Historijska znanost* bilo je objavljeno još 1976. godine, a drugo izdanje 1980. Treće gotovo potpuno novo izdanje pod naslovom *Suvremena historiografija* izašlo je 1996. Namjera autorice bila je da dade pregled historije historiografije i osnovne probleme metodologije; samokritički je napisala u najnovijem predgovoru da je već u predgovoru prvom izdanju "upozorila na ono što sam željela postići, te na ograničenja koja su proizlazila iz danih uvjeta i vlastitih slabosti. Istakla sam da ne namjeravam napisati originalan prilog nego samo obavijest o osnovnim teškoćama, dometima i usmjerenjima suvremene znanstvene historije te pobiti mišljenje onih povjesničara koji misle da mogu uspješno obavljati svoj posao ne poznajući teoriju. Rekla sam da kao 'suviše uzak specijalist' nisam cjelovitije obuhvatila teoriju historije i da sam zato sigurnija u metodološkim pitanjima 'novije historije', dočim sam ocjene o starijim razdobljima preuzela od drugih autora."[228]

225 B. Perić, *ibid.*, str. 470.

226 B. Perić, *ibid.*, str. 492.

227 B. Perić, *ibid.*, str. 638.

228 Mirjana Gross, *Suvremena historiografija*, Zagreb, 1996., str. 11.

M. Gross je međutim, kako ćemo vidjeti, dala mnogo više nego što je skromno nagovijestila. Autorica je, s obzirom na modernu historiju, najviše cijenila i bila pod utjecajem francuske škole oko *Annalesa*, a to je, po mojemu mišljenju, uz Marxove poglede, najvažniji rezultat i doseg moderne historije.

Iako se historiografija i dalje razvijala i specijalizirala, što se sve može prihvatiti i uzimati u obzir, ipak smatram da je bitna intencija te škole da se historija shvati kao totalitet – što ona i jest – a to znači da je ona veoma kompleksna isprepletenost i međusobna uvjetovanost niza realnih faktora, od prirodnih i bioloških do raznih historijskih (političkih, ekonomskih, pravnih itd.) i psiholoških. Zato mislim da će Braudelova škola uvijek ostati kao *jedan* od uzora pisanja historije i biti superiorna svim ostalim parcijalnim istraživanjima i prikazima, koje nimalo ne podcjenjujem.

Mislim da autorica u osnovi i danas zastupa to mišljenje te s izvjesnom skepsom gleda na neka suvremena, postmoderna kretanja. U svom djelu je u poglavlju o značenju francuske "nove historije" pisala: "Suvremena je francuska historija osloncem na različite društvene znanosti umnogostručila svoje teme i zato što svakodnevne životne činjenice drži povijesnima, dočim je tradicionalna historija birala događaje i ličnosti 'vrijedne uspomene'. Učvršćenje struje oko *Anala* prati i tendencija hegemonije historijske prema drugim društvenim znanostima, jer se pretpostavlja da se određeni predmet ili problem što iscrpnije obuhvati te objasni šire nego što to čine druge društvene znanosti, ali rabeći njihova pojmovna i metodska sredstva. Tako nastaje ideje o 'totalnoj' historiji koja ne bi smjela društvo, ekonomiju, ideologiju, religiju, mentalitet i druge pojave obrađivati izolirano nego bi ih morala obuhvatiti u njihovoj povezanosti i isprepletenosti unutar zajedničkog života ljudi u jednoj epohi. Očigledna je pri tome proturječnost između 'totalne' historije i bezgranične rascjepkanosti koja danas izaziva povlačenje na ograničene, međusobno odvojene teme; na historiju 'u mrvicama' i na neka obilježja tradicionalne historije poput nekad toliko osuđivane 'historijepripovijesti' (histoire-récit)."[229]

Po mojemu mišljenju nikad neće minuciozna istraživanja nekih posebnih momenata u društvenom razdoblju, a takvih ima mnogo više nego što ih je starija historija obuhvaćala, isključivati i nužnost historijskih sinteza ili barem svestranijih prikaza pojedinih historijskih zbivanja ili epoha. Ne može danas biti netko dobar historičar ako nije prošao kroz misaone uvide jednog Marxa ili upoznao velikane historijske sinteze kao što su Ranke, Mommsen, Michelet (bez obzira i na njihove

229 M. Gross, *ibid.*, str. 239.

jednostranosti) te M. Weber, M. Bloch ili Braudel, da spomenem samo najveće i najvažnije.

Pretpostavka takvih sinteza i cjelovitih prikaza svakako je golemi prethodni rad mnogih historičara na analizama pojedinih razdoblja, događaja i ličnosti. To su dakle *dva bitna* historijska postupka, a onaj prvi, mnogo rjeđi, zahtijeva i veći talent, veću širinu ali i veliku duhovnu energiju. Nijedan ne treba podcjenjivati, ali će veće divljenje uvijek dobiti one velike sinteze i panorame koje otkrivaju i prezentiraju čitave svjetove ili barem epohe.

S obzirom na to da su filozofskohistorijska razmišljanja bila nekad, a velikim dijelom su i danas, bitna razmišljanja i sagledavanja historije kao objektivnog procesa, autorica je smatrala potrebnim da ukratko prikaže veliki dio najpoznatijih filozofa historije. To su, dakako, kraći prikazi, pri čemu se autorica oslanjala na postojeću stručnu literaturu o tim ličnostima i koncepcijama. Ali, kako je ona historičar, dakle joj to nije struka i a na raspolaganju je imala ograničeni prostor, moram reći da je M. Gross pokazala veliku sposobnost ulaska u bit pojedinih, osobito najvažnijih, filozofskohistorijskih dostignuća. Zato mislim da je to djelo ne samo korisno i potrebno nego se može i u svjetskim razmjerima mjeriti sa sličnim pokušajima.

Filozofska situacija u Poljskoj nakon Drugoga svjetskog rata bila je, ako ne uzmemo u obzir filozofske i znanstvene nacionalne tradicije, slična kao i u drugim zemljama toga tabora, te je u velikoj mjeri bila uvjetovana ovisnošću u materijalnom i u ideološkom pogledu o Sovjetskom Savezu i određenim promjenama u njemu. Međutim, svaka je od tih zemalja imala svoje vlastite specifične tradicije koje su uvijek uvjetovale da je razvoj u svakoj od njih imao neke posebnosti. Poljaci su u svojoj vjekovnoj i mukotrpnoj nacionalnoj historiji, rastrgani između njemačkoga feudalizma i ruskog samodržavlja, vidjeli u demokraciji i socijalizmu rješenje svojih vjekovnih i opravdanih težnji za slobodnim nacionalnim razvitkom. Zato je u njihovu poslijeratnom razvoju uvijek bila dominantna misao o traženju specifičnoga poljskog puta u socijalizam.

Tome treba dodati da su Poljaci i na području društvenih znanosti, dijelom i marksizma, imali znatnih tradicija te su mnogi njihovi znanstveni radnici i cijele škole imale značenje koje je prelazilo nacionalne okvire. Slabiji razvitak marksističke misli između dva rata treba povezati s činjenicom da su uvjeti za nj bili veoma nepovoljni. Komunistička partija je naime bila ilegalna, a u takvim uvjetima je teško pridonositi teoriji i znanosti, pogotovo od strane onih koji su angažirani u ilegalnom radu. Osim toga, poljska partija je doživjela najstrašniji udarac

upravo od sovjetskog staljinizma kada su tokom obračuna s najboljim kadrovima revolucije izgubili živote vođe poljskoga komunističkog pokreta (J. Lenski, A. Warski, Wera Kostrzewa i dr. a prije toga i velika Rosa Luxemburg od njemačke soldatetske 1919. godine), i Kominterna raspustila partiju.

Kada je krajem tridesetih godina fašistička Njemačka okupirala veći dio poljskog teritorija, te dolazi do nove diobe Poljske, dio komunističkih aktivista prebacio se na sovjetsku stranu, ali je drugi dio, zajedno s ostalim antifašistima, ostao u okupiranom dijelu, nastavio ilegalnim radom i organiziranjem manjih partizanskih grupa i akcija. Među njima je bio i W. Gomulka, čovjek koji je u granicama poslijeratnih mogućnosti pokušao inzistirati na određenim posebnostima poljske situacije i tako izbjeći totalno podvrgavanje staljinskom modelu.

Međutim, nešto slobodnijemu socijalističkom razvoju prepriječile su se mnoge okolnosti. Počevši od najvažnije činjenice da se Poljska nije uspjela sama osloboditi, nadalje od krutih i nedijalektičkih staljinskih koncepcija o *jednom putu* u socijalizam, koji su ujedno podržavale i mnoge vodeće ličnosti, do geografski nepovoljnog položaja koji nije dopuštao nešto šire političke ideološke manevre – sve je govorilo da će staljinski pritisak onemogućiti jedan izvorni i originalni razvitak za koji su Poljaci po mojemu mišljenju bili sposobni. Pa čak i takve ličnosti kao što je Gomulka bile su Staljinovoj isključivosti i sumnjičavosti suspektne. Potpuno podvrgavanje koncepcijama i politici SSSR-a nastaje posebno nakon neuspjelog pritiska Informbiroa da podčini jugoslavensko partijsko rukovodstvo svojim koncepcijama i interesima. Gomulka je već rujna 1949. smijenjen s dužnosti sekretara partije, krajem 1949. isključen iz CK a 1951. godine uhapšen.

Na taj se način ponovno najobičnijim makijavelističkim metodama pokušalo, sada i izvan granica SSSR-a, provoditi ideju toliko suprotnu izvornom marksizmu, što je u svim tim zemljama moglo imati samo tragičan efekt. Nije potrebno posebno naglašavati da su posljedice totalitarnoga staljinističkog režima bile katastrofalne i da su i radnička klasa, a pogotovo inteligencija kojoj je sloboda izraza *sine qua non* egzistencije, jedva dočekali nastupanje makar i polovične destaljinizacije, nakon XX. kongresa sovjetske komunističke partije, da izraze svoje negodovanje i započnu novu fazu u svojemu razvitku. Pod pritiskom gotovo cijelog naroda događa se poljski listopad 1956. kada na čelo partije ponovno dolazi Gomulka, čemu je pridonio i dio tadašnjega poljskog CK. Čim je na taj način proces destaljinizacije započeo, iako još uvijek u prilično velikoj ovisnosti o SSSR-u, na dnevni red marksističke i filozofske problematike uopće postavljena su odmah gotovo sva vitalna pitanja: od problema države i birokracije, birokratskoadministrativnoga,

centralističkog upravljanja privrednim životom, problema radničkih savjeta pa do glavnih problema filozofske i sociološke teorije marksizma.

Na ekonomskom području najpoznatije ličnosti bile su O. Lange, W. Brus i K. Laski, a na sociološkom S. Ossovski, J. Wjatr i Z. Bauman, J. Chalasinski i dr. Svi su oni međutim došli ubrzo u sukob s birokratskom vlasti. U nastojanju da što prije prevladaju staljinističke koncepcije, naišli su na oštre osude službenih predstavnika marksizma u Sovjetskom Savezu, a zatim i u samoj Poljskoj gdje se u tim procesima destaljinizacije ubrzo stalo na pola puta.

Bez obzira na te polovičnosti, preokret koji se zbio krajem 1956. godine dao je važne impulse cijelom društvenom i kulturnom životu. Koncepcija poljskoga puta u socijalizam bila je na dnevnom redu i osnovna preokupacija. Osnivaju se i prvi radnički savjeti, a sloboda na umjetničkom i kulturnom polju poprimila je znatne razmjere što se ubrzo pokazalo i u mnogim rezultatima. Međutim, poljska je birokracija dopuštala te procese samo do izvjesne mjere ne mogavši se osloboditi predodžbe o svojoj dominantnoj ulozi u cjelokupnome društvenom životu. To se vidjelo već početkom 1957. kad je vodstvo započelo oštar napad na list *Po prostu* i kad ga je krajem godine zabranilo. U siječnju 1957. uredništvo toga lista svoj osnovni stav iznijelo je na sljedeći način: "Naše je mišljenje da su radnički savjeti jedan od najvažnijih elemenata novih socijalističkih proizvodnih odnosa u našoj zemlji. Tom cilju mora se težiti lomljenjem otpora ne samo pojedinih loših birokrata nego i birokracije kao socijalnog sloja. A posljednje je znatno teže. Ali ako mi polazimo od toga da su savjeti konstruktivni element proizvodnih odnosa, tada moramo, da bi ti proizvodni odnosi bili i socijalistički, još sljedeće uzeti u obzir. Savjeti neće taj postulat moći realizirati dok god su oni čisto privredna institucija. Mi mislimo da u neophodne pretpostavke pravih socijalističkih savjeta pripada da se na njih prenese politička uloga u životu zemlje. To je naime najvažnije."[230]

Ovdje je zapravo na najkraći način iznesena stvarna marksistička platforma razvoja socijalizma.

Ne provodeći procese decentralizacije do kraja, ostavljajući radničkim savjetima pretežno savjetodavnu funkciju, zadržavajući gotovo sve bitne prerogative vlasti u svojim rukama, poljska birokracija se sve više opirala, sigurno i pod jakim pritiskom sovjetske birokracije, svim nastojanjima i tendencijama koje su nastojale te procese dovesti do logičkoga kraja. Nije čudno da su takva opiranja i zaustavljanja demo-

230 *Po prostu*, br. 4, 1957., iz G. Hillmann, *Selbstkritik des Kommunismus*, Reinbek kod Hamburga, 1967., str. 203.

kratiziranja društvenog procesa u njegovim temeljnim strukturama izazvala i ekstremne reakcije nekih mlađih komunista, akceptiranjem tadašnjih trockističkih koncepcija o birokraciji kao novoj klasi koju treba srušiti novom revolucijom radničke klase i uspostaviti radničku demokraciju, tj. organiziranjem društva od baze do vrha na principu radničkih savjeta.[231] A kad su 1968. godine studenti stupili u akciju zahtijevajući realizaciju proklamiranih principa, reakcija birokratske vlasti bila je silovita. Za sve teške situacije u zemlji, koje su zapravo bile posljedica ekstenzivne privrede i birokratsko-centralističkog upravljanja i anuliranja tržišta, pronašlo se glavne krivce u najnaprednijim marksistima, a onda i u Židovima. Tako smo bili svjedocima da se u zemlji koja se nazivala socijalističkom, smjenjuju sa svojih dužnosti profesori L. Kolakowski, B. Baczko, Z. Bauman, S. Morawski, A. Schaff i mnogi drugi, upravo oni intelektualci koji su misao poljskog marksizma pronijeli i izvan nacionalnih granica i koji su bili stvarni sudionici internacionalnoga filozofskog i marksističkog dijaloga o tolikim ključnim i teškim pitanjima suvremenoga svijeta. Isto tako smo bili svjedocima da se ponovno, jer to nije bilo prvi put (sjetimo se Staljinove hajke pri kraju njegova života protiv nekih liječnika Židova), u krilu marksističkog pokreta, koji je najradikalnije postavio težište na klasu i čovjeka kao bitnoga historijskog subjekta, a ne na naciju ili rasu, pojavljuju reakcionarni rasistički fenomeni. I to je bio samo znak deformacije struktura i svijesti do kojih centralističko-birokratski monopol dovodi u bilo kojem sistemu pa tako i u onom koji ima pretenzije da bude socijalistički.

U takvim situacijama je problematika filozofije historije bila donekle potisnuta od onih filozofskih i znanstvenih disciplina koje su se morale hvatati u koštac s konkretnim problemima ne samo socijalizma nego i svijeta uopće. Prvi jači prodori su zato bili učinjeni na području sociologije, socijalne filozofije i filozofske antropologije, iako se u spisima nekih njihovih najboljih filozofskih predstavnika mogu naći i mnoga filozofskohistorijska razmišljanja i napomene.

Među viđenije marksiste u Poljskoj nakon Drugoga svjetskog rata pripada *Adam Schaff* (1913.–). Rođen je u Lavovu, a nakon studija prava i ekonomije, te nakon toga i filozofije, bio je profesor na Sveučilištu u Varšavi. U prvim svojim radovima bavi se pitanjima spoznajne teorije i semantike, kritički se odnoseći prema građanskim filozofima koji su tretirali probleme jezika. Iako se u biti nije slagao s gledanjima pred-

231 Vidi K. Modzelewski i J. Kuron, Offener Brieff an die "Vereingte Polnische Arbeiterpartei", *Sonderheft der Zeitschrift "die Internationale"*, Heft II, 1968.

stavnika logičke semantike, Schaff im je priznavao što su istakli veliko značenje jezične problematike za čovjeka kao historijskog bića.[232]

Ulazeći sve više u diskusije oko mladoga i staroga Marxa kao i egzistencijalizma, Schaff je sve više posvećivao pažnju problemima čovjeka i historije koji su postali dominantna tema onih suvremenih marksista koji su se radikalno suprotstavili staljinizmu u teoriji i praksi. U svojemu djelu o marksizmu i ljudskom individuumu priklanja se onim shvaćanjima koja su naglašavala da je Marx bio filozof i sociolog, a ne samo politički ekonomist, za kojega je bitno bilo pitanje čovjeka i da se ne može radikalno dijeliti rani period Marxa od kasnijeg.[233]

Od prvenstvenog su interesa Schaffova sagledavanja problema u vezi s položajem čovjeka u dosadašnjem socijalizmu. Upozoravajući na neke negativne fenomene još iz vremena borbe radničke klase u kapitalizmu, kao što je npr. antiindividualizam, pokazuje da te pojave imaju svoj korijen u animozitetu radničke klase, posebno u slabije razvijenim zemljama, prema inteligenciji. "Ovaj antiindividualizam nije element društvenog napretka, nego naprotiv element koji koči razvoj socijalističkog društva djelovanjem tog *ressentimenta*, koji potječe od starog sistema."[234]

Za Schaffa je koncepcija o ljudskom individuumu središnje pitanje svake filozofske antropologije već i stoga što ona rješava problem ontološkoga statusa individuuma i time povezuje antropologiju s cjelokupnošću pogleda na svijet. Postavljajući u tom kontekstu problem alijenacije i socijalizma, nasuprot sovjetskim shvaćanjima o nemogućnosti nastajanja alijenacije u socijalizmu, Schaff zaključuje da nijedna od dosad poznatih formi socijalizma nije bila lišena različitih oblika otuđenja i da prema tome teza o automatskom dokidanju alijenacije dokidanjem privatnog vlasništva ne može izdržati ozbiljnu kritiku.[235]

Schaff je, razmatrajući u tom kontekstu problem države i robne proizvodnje, za razliku od većine marksista, ustvrdio da se može akceptirati teza o odumiranju države kao aparata vlasti nad ljudima, ali da ona nikad ne može odumrijeti kao upravljanje stvarima, što pretpostavlja dakle i postojanje hijerarhijskih i birokratskih struktura. I tako sa skepsom gleda na shvaćanja da će buduće komunističko društvo prevladati robnu proizvodnju.[236]

---

232 Vidi *Uvod u semantiku*, Varšava, 1960.; *Essay über die Philosophie der Spache*, Beč, Frankfurt, Zürich, 1968.; *Sprache und Erkenntnis*, Beč, 1964.

233 Vidi *Marxismus und das menschliche Individuum*, Beč, 1965.

234 A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Indviduum*, Beč, 1965., str. 60.

235 Vidi A. Schaff, *isto djelo*, str. 168. Treba samo napomenuti da su ta shvaćanja bila i nešto prije izražena i u nekih jugoslavenskih marksista.

236 Vidi A. Schaff, *isto djelo*, str. 177. Moram samo napomenuti da su Marx i Engels shvaćali državu kao klasnu organizaciju koja s odumiranjem klasa tako-

Svojevrsnost prilaza pokazuje Schaff i u tretiranju problema sreće u socijalizmu. Ako socijalizam priznaje čovjekovu individualnost, treba i dopustiti tom individualitetu na području sretnog života što je moguće veći prostor. Iz tih razloga "sreća za sve *ne postoji*, i na sreću *ne može ni postojati*, ako se ne pokuša stvoriti za sve jedinstven model sretnog života."[237] Ali, ako ne možemo dati zadovoljavajuću definiciju ljudske sreće, veoma je lako i jednostavno pokazati koji su uzroci masovne ljudske nesreće: glad, bolesti, smrt, nesloboda, svi oblici izrabljivanja i podjarmljivanja itd. A tu se nalazi i osnova naše borbe za ljudsku sreću. Ne u tom smislu da ljude činimo sretnima i propisujemo im što treba raditi da bi bili sretni, nego ograničavanjem i uklanjanjem masovnih uzroka njihove nesreće.

Svojim teoretskim angažmanom s obzirom na probleme suvremenoga svijeta Schaff je morao dotaći u svojim raspravama ne samo antropološku i socijalno filozofsku problematiku nego je i problemima filozofije historije posvetio neka istraživanja. Dva su djela koja više ili manje dotiču te probleme: *Historija i istina* (1970.) i *Kamo vodi taj put?* (1985.).

U prvom djelu raspravlja o problemima historijske znanosti posebno u vezi s nekim značajnijim američkim historičarima koji su zastupali tzv. pozitivizam (na liniji Rankeovih shvaćanja) i prezentizam (na liniji Crocea i Collingwooda). Glavne stavove i oprečna gledanja osobito američkih historičara već sam prikazao u odjeljku o filozofiji historije u Engleskoj i Americi. Budući da se radi prvenstveno o teoriji historije (ili znanosti o historiji), iznijet ću samo neke bitne zaključke Schaffovih razmatranja tih pitanja, a on se osvrnuo na sve važnije historičare koji su ta pitanja tretirali (C. Beckera, J. H. Randalla, Conyers Reada, Ch. Bearda, Ch. McArthur Destlera, R. G. Collingwooda, G. B. Adamsa).

Što se tiče prezentizma, Schaff odbacuje, kao marksist, njegov idealizam ili točnije subjektivizam. S obzirom na to što mi imamo posla s historijom kao objektivnom stvarnošću i historijom kao znanošću, prezentizam niječe tu razliku te je za njega historija "*mišljenje o historiji*. Tako faktično iščezava objektivni historijski proces i preostaje samo mišljenje. I ni u kom slučaju mišljenje o tom procesu, nego mišljenje koje *stvara* historiju."[238] Tako misle prvenstveno Croce i Collingwood. U američkih historičara prezentista sličan je slučaj samo što se oni ograničavaju na historijski odraz ili sliku koju historičar stvara. Miš-

---

der odumire i nestaje. To, naravno, ne znači da neće postojati organizacije koje će upravljati društvenim procesima, posebno ekonomskim.

237 A. Schaff, *ibid.*, str. 236.

238 A. Schaff, *Geschichte und Wahrheit*, Beč, 1970., str. 112.

ljenje je tu suvereno i njih ne zanima pitanje podudara li se ta slika s objektivnim procesom ili ne.

Schaff nadalje odbacuje relativizam koji je neodvojivo povezan s prezentizmom kao i historicizam. Schaff se u osnovi ne slaže sa stajalištima filozofa i historičara obaju pravaca, priznajući da su i jedni i drugi u svojim kritikama imali pravo. Ali iz toga nije slijedilo da su i njihova stajališta bila ispravna.

Rezimirajući kritička ispitivanja tih stajališta, Schaff zaključuje da se marksist ne može složiti, prvo, s njihovim shvaćanjima karaktera historijske spoznaje. Drugi veliki problem je pitanje relativizma. Ali time što marksist odbacuje stajališta prezentista koja završavaju u relativizmu i subjektivizmu, problem relativizma još nije riješen.

Prezentizam, kaže Schaff, s pravom podcrtava da stajališta historičara ovise o različitim društvenim potrebama i interesima. To samorazumijevanje omogućuje bolje razumijevanje napretka u historijskoj znanosti kao i činjenice zašto se historija uvijek iznova piše. Naša spoznaja i njezin proizvod nisu određeni samo od objektivnog faktora u toj spoznajnoj relaciji nego i od subjektivnog koji opet ovisi o promjenjivim uvjetima u kojima se spoznajni subjekt nalazi. Schaff smatra da se to pitanje može riješiti samo ako se analiza čovjekova individuuma prenese s individualne ravnine na društvenu. Ovo je pitanje, kako ćemo vidjeti, podrobnije analizirano u poglavlju o historizmu i relativizmu.

U tom odjeljku Schaff postavlja pitanje je li historizam opravdano znanstveno stajalište, je li identičan s relativizmom i gdje je rješenje? Jer, nastojanje historizma da prirodu i društvo, kao i čovjeka i sve njegove duhovne i materijalne manifestacije shvati u stalnom kretanju i promjeni, sigurno je jedna od velikih istina moderne nauke i filozofije. Ali, ako to znači da je historizam isto što i relativizam – onda je cijela nauka i naša spoznaja u pitanju. Schaff smatra da marksističko stajalište najviše pridonosi rješenju te aporije.

Schaff smatra da filozofski relativizam ne tvrdi da je samo naša spoznaja relativna, tj. historijski uvjetovana, što tvrdi i historizam, nego smatra da je i ispravnost sudova historijski uvjetovana, što nije stav historizma. Relativizam tvrdi da je jedan sud u jednim okolnostima pravilan, a u drugim okolnostima kriv i netočan. Historizam smatra samo to da je sve podvrgnuto historijskoj promjenjivosti, i da svaka spoznaja ima principijelno parcijalni karakter, što međutim ne znači da je jednom istinita a drugi put lažna. Ona je uvijek samo parcijalna istina, a apsolutna istina je samo granica beskonačnog procesa. "Kada dakle historizam niječe mogućnost dostizanja apsolutne, u smislu potpune istine u jednom jedinom aktu spoznaje, izjašnjava se također za bilo koji oblik relativizma, shvaćenog kao anti-apsolutizma. Ali riječi

'relativizam' i 'apsolutizam' dolaze ovdje u jednom drugom značenju nego prije. A u tome je stvar: jer drugo je problem objektiviteta istine, a drugo njezina potpunost i iscrpljenost. Da se drugačije izrazimo: ne smije se pomiješati pitanje objektiviteta i apsolutnosti (u smislu iscrpljenosti i nepromjenjivosti) istine. Parcijalna istina nije apsolutna, ali je objektivna. U toj tvrdnji je odlučno antirelativističko rješenje problema historizma."[239]

U daljnjim razmatranjima Schaff dotiče i probleme historijskih činjenica, opisivanja-objašnjavanja i vrednovanja te pitanje historijske istine – što možemo, s obzirom na našu temu, izostaviti.

Osvrnut ću se još ukratko na neka Schaffova gledanja u vezi s problemima našega vremena i konkretne historijske perspektive što je iznio u djelu *Kamo vodi taj put?* (1985.), napisanom za Rimski klub čiji je Schaff bio član. Djelo ima utoliko i filozofskohistorijski karakter što postavlja pitanje smisla suvremenog svijeta kao i perspektive rješavanja njegovih proturječja. Navodeći da se nalazimo u razdoblju upravo sudbonosnih znanstveno-tehničkih revolucija, Schaff konstatira da "mikroelektronika, mikrobiologija i nuklearna energija, taj revolucionarni trolist, zacrtava daljnje putove našeg znanja o svijetu, a time i razvitak ljudskog društva koji, kao što smo vidjeli, sadržava nevjerojatne mogućnosti, ali i velike opasnosti, prvenstveno socijalne naravi. Sljedeća razmišljanja posvetit ćemo upravo tim problemima, tj. društvenim posljedicama znanstveno-tehničke revolucije."[240]

Prvim problemom za čovjeka postaje danas i u bliskoj budućnost opasnost da novim tehničkim sredstvima, koja će sve više zamjenjivati ljudski rad, nezaposlenost postane krucijalan problem za društvo. Smatrajući da suvremeni kapitalizam i dosadašnji socijalizam to ne mogu riješiti, Schaff misli da će se društvo morati radikalnije mijenjati prema jednom tipu "kolektivističke ekonomije". Naglašavajući da termin nije savršen, on je ipak "svjesno neprecizan i nejasan, pa zato pokriva i najrazličitije varijante rješenja, i široku paletu odnosa konstituirajućih elemenata, dakle privatno-kapitalističku i društveno-kolektivističku privredu. Po mom mišljenju to je pozitivum jer baš tako će se očitovati ovaj vrlo diferencirani razvitak u različitim uvjetima."[241]

U tom razvoju društva Schaff pretpostavlja nužno odumiranje radničke klase, ali i klase kapitalista. A što će se pojaviti umjesto tih klasa? "Vjerojatno društveni sloj koji će se sastojati od znanstvenika, inženjera, tehničara i menadžera, koji će preuzeti odgovornost za uslužne djelat-

239 A. Schaff, *ibid.*, str. 163.

240 A. Schaff, *Kamo vodi taj put?*, Zagreb, 1989., str. 23.

241 A. Schaff, *ibid.*, str. 34.

nosti te vođenje i razvitak industrije. Unutar toga sloja posebno će važno mjesto zauzimati specijalisti za raspodjelu najrazličitijih dobara... Taj sloj društva neće biti toliko brojan kao klasa čije će mjesto zauzeti, ali će u potpunosti – svakako s većim stupnjem djelotvornosti – nadomjestiti obje klase glede njihovih društvenih funkcija."[242]

Razvoj demokracije je jedna od posljedica takvog razvoja, ali i suprotne tendencije nisu nemoguće. Ne treba zanemariti i podcijeniti kako nastanak raznih oblika totalitarizama, tako i utjecaj multinacionalnih kompanija s velikim i moćnim kapitalom i informacijama.

S obzirom na neposredne posljedice u vezi s informatičkom revolucijom na funkcioniranje države, Schaff smatra da će se simultano morati razvijati i procesi centralizacije i procesi decentralizacije. Centralizam i lokalno samoupravljanje nisu suprotnosti koje se isključuju, nego su komplementarni. U tom kontekstu Schaff podcrtava značenje samoupravljanja u daljnjem razvitku društva jer je ono, bez obzira na višeznačnost toga pojma, bitno povezano s pojmom demokracije, kao vladavinom naroda.

Schaff uvijek govori o realnim mogućnostima, koje se i danas parcijalno ostvaruju. Zato uz optimističke perspektive navodi i moguće retrogradne procese (neoimperijalizam, totalitarizam itd.). Pretpostavlja i mogućnost katastrofe Trećega svijeta. A kako je riječ o više od polovine svjetskog stanovništva, bila bi to tragedija nemjerljivih dimenzija. Schaff upućuje na mogućnosti rješavanja toga pitanja ali i skepsu u pogledu tih rješenja.

U poglavlju o čovjeku u potrazi za smislom života Schaff stavlja to pitanje u kontekst čovjekove aktivnosti, rada, smatrajući da se jedino na tom području, bez obzira na to koje djelatnosti uzmemo u obzir, može očitovati čovjekova ličnost, zadovoljiti njegove interese i društvene aspiracije. S obzirom na mlade ljude, "ako ne bude tih poticaja, nestat će i želje za učenjem, i u život će se ušuljati 'egzistencijalna praznina' – a s njom i *dosada*, koja se očituje u nedostatku interesa za ono što se zbiva u društvu."[243]

Razmatrajući važan problem školovanja i obrazovanja, Schaff vjeruje da će se morati stvoriti tip novoga čovjeka – homo studiosusa. Bilo bi to ostvarenje sna velikih humanista koji su težili stvaranju novoga tipa univerzalnog čovjeka, homo universalisa. Dosad je to bila utopija, ali već danas poprima realne konture, te je u izvjesnom smislu nužnost. Tome će pripomoći i permanentno obrazovanje i sve eficijentnija informatička tehnologija. "To će omogućiti i ostvarenje dvaju postulata, koji

242 A. Schaff, *ibid.*, str. 40.
243 A. Schaff, *ibid.*, str. 104.

su dosad također bili utopijski, figurirali su dakle kao smetnja nastanku univerzalnog čovjeka: riječ je o prevladavanju razlika između tjelesnog i duhovnog rada, te između rada u gradu i rada na selu."[244]

Na osnovi tih razmatranja Schaff zaključuje da će nastupiti velike promjene u stilu života, što će dovesti do rađanja novoga čovjeka, ne samo homo universalisa nego i homo ludensa. To su izuzetno značajne osobine čovjeka nove epohe koje će proizići iz suvremene industrijske revolucije.

Čovjek je uvijek bio u većem ili manjem opsegu homo ludens, počevši od djetinjstva pa do zrelosti, od primitivnoga do visokorazvijenog društva. Čovjek će, ako ostvari ovo i prevlada naznačene negativne tendencije i mogućnosti, biti čovjek slobodnog vremena kakvo je dosad bilo nepredočivo. Isto tako imat će mogućnost dosegnuti zasad nedosezive vrhunce kulture, a taj element igre potreban mu je jer je integralni dio njegova života. "U novoj epohi čovjeku će biti omogućeno da istovremeno egzistira i kao *homo universalis* i kao *homo ludens*. A upravo to jedinstvo i jest sjajna prilika nove *conditio humana*, koju sa sobom nosi nova era."[245] Smisao ljudskog života može se shvatiti i ostvarivati uglavnom u jedinstvu tih velikih i bitnih ljudskih određenja kao čovjeka koji će biti ujedno homo laborans, homo studiosus, homo ludens pa prema tome i homo universalis.

Na završetku djela Schaff nije mogao izbjeći ni problem vrijednosti, jer su sva prethodna pitanja i moguća rješenja problema u biti i pitanje koncipiranja vrijednosti koje će biti, i možda jesu, prihvaćene u toj borbi i nastojanju za daljnje historijske transformacije. Schaff zna veoma dobro da je problematika vrijednosti izrazito kompleksna i u mnogo čemu otvorena, pa se zato zadovoljava da uputi na činjenice koje se mogu empirijski preispitati, "naime da sistem vrijednosti, koji pojedinac akceptira, ima odlučujući utjecaj na njegove društvene odnose".[246]

Koje se dakle promjene u društvenim odnosima i shvaćanju smisla života mogu predvidjeti? Prvi je njegov zaključak da će se s obzirom na porast društvenog bogatstva u visokoindustrijaliziranim zemljama ljudi osloboditi navika konzumnog društva. Može se dakle s velikom vjerojatnošću predvidjeti da će materijalno bogatstvo izgubiti onaj dio svoje vrijednosti koje u suvremenom društvu još uvijek određuje cilj ljudske djelatnosti. U alternativi "imati" ili "biti" čovjek će se mnogo više opredjeljivati za ovaj drugi dio jer će "imanje" kao životni cilj izgubiti svoj smisao čim bude u osnovi realizirano u svakidašnjem životu. Primar-

244 A. Schaff, *ibid.*, str. 111.

245 A. Schaff, *ibid.*, str. 123.

246 A. Schaff, *ibid.*, str. 124.

nost bivanja morala bi dovesti do novih društvenih mjerila vrijednosti, do mnogo veće cijene stvaralačkog rada pa prema tome i statusa inteligencije. Pri tome se, naravno, ne misli samo na znanstvenike i umjetnike nego i na ljude koji se bave politikom, organiziranjem društvenog života itd., dakle sve one čija djelatnost ima intelektualno-stvaralački karakter.

Nadalje, ne treba mimoići niti problem i vrednotu slobode koja će sve više biti jedna od bitnih preokupacija čovjeka kao svjesnog tvorca svojega društvenog života. Također, osjećat će se prirodna težnja za zajedničkim životom, težnja za kolektivnim oblicima zajedničkog života i doživljavanja, što će biti rezultat i odrastanja današnje omladine i širenja otuđenja kao popratne pojave novih komunikacijskih i proizvodnih tehnologija. Što budu posjedničke klase više odumirale, bit će i njihov otpor svim tim tendencijama sve veći, pa će nastojati taj trend kolektivizma iskoristiti kao masovne oblike borbe protiv demokracije. U tom svjetlu postaje shvatljiviji budući konflikt između demokratskih i totalitarnih tendencija novoga društva.

Schaff nije htio mimoići niti problem vrijednosti u vezi s religioznim vjerovanjem kao vrijednosti nadolazećega novog društva. "Mislim da će značenje religije rasti. Nema sumnje da je to šokantna tvrdnja jer izlazi iz usta uvjerenog marksista, pa je valjda zato i potrebno hitno objašnjenje."[247]

Navodeći nekoliko argumenata, Schaff zaključuje da se to može danas već opažati po uspjesima raznih religioznih sekti među omladinom. To može postati i određena opasnost za tradicionalne Crkve s njihovom liturgijom, koje nemaju u sebi takvih mogućnosti zajedništva.

Uz još neke druge vrijednosti (npr. potpuna ravnopravnost žena itd.) može se govoriti o radikalno promijenjenom svijetu. Taj svijet će biti mnogo bolji samo ako društvo bude djelovalo na odgovarajući način. Jer, homo universalis i homo ludens mogu se pojaviti i u uniformi raznih totalitarnih organizacija. Informatičko društvo ne jamči raj automatski. Ono mu samo daje i stvara pretpostavke za sretniji život: skidanjem s dnevnog reda bijede i oskudice; oslobađanjem od teškoga tjelesnog rada i zatupljujuće monotonije opetovanih cerebralnih radnji – čovjek će imati golem fond znanja i adekvatno slobodno vrijeme koje je nužno potrebno za čovjekov razvitak, dakle sve što je temelj za sretniji život. Ali "budućnost nam se ne otvara kao fatum, determiniran razvitkom tehnologije, nego kao nešto što je stvorio čovjek. Na scenu konačno stupa *homo autocreator,* dosad samo prisutan za vrijeme svojega cijelog historijskog razvitka; nastupa čovjek koji sam kroji svoju

247 A. Schaff, *ibid.*, str. 130.

sudbinu. Doduše, on tu sudbinu ne može oblikovati proizvoljno, ali pod određenim uvjetima, i u skladu s njima, može slobodno birati u okviru alternativa koje su izbile na vidjelo."[248]

Schaff je, kako vidimo, ostao dosljedan marksist i humanist u kreativnom smislu. Široke erudicije i kulture on je, posebno u drugoj fazi stvaralaštva, razmatrao mnoge aktualne probleme filozofije, suvremenoga svijeta i smisla ljudskog života i njegova historijskog angažmana. Zato možemo i Schaffa ubrojiti u one već navedene marksističke mislioce koji su imali što reći svojim suvremenim generacijama.

Ličnost koja je među poljskim filozofima najdublje doživjela prijelom sa staljinističkom verzijom marksizma i koja je sav svoj talent uložila u razbijanje krutih naslaga dogmatizma bio je *Leszek Kolakowski* (r. 1927.). Njegovi članci i eseji osvjetljavali su u osnovi nekoliko pitanja koja su se nakon staljinističke prakse i teorije nužno nametala: problem marksizma, čovjeka, historije.

Djelujući kao profesor na varšavskom sveučilištu, Kolakowski je svojom prodornom mišlju, hrabrošću i svježinom ubrzo postao jedan od najviđenijih marksističkih teoretičara, cijenjen od poljske omladine ali i napadan od partijske birokracije, tako da je na kraju emigrirao u Englesku i postao profesorom na sveučilištu u Oxfordu. S obzirom na važnost pa čak i sudbonosnost tadašnjih rasprava i polemika u vezi s marksizmom i socijalizmom, zadržat ću se ukratko na Kolakowskom, kao i drugim predstavnicima tadašnjeg antistaljinizma, i na nekim pitanjima i stavovima koji su bili pretpostavka kreativnijeg tretiranja cjelokupne naznačene problematike.

Sasvim je razumljivo da se Kolakowski u tadašnjim oštrim kontroverzama glede marksizma zalagao za "intelektualni marksizam", tj. onaj koji je upravo u staljinističkom dogmatizmu bio odbačen. Staljinizam je stvorio pojam marksizma kao "institucionalne, a ne intelektualne pojave"[249] po kojemu je Hegel npr. 1945. mogao biti njemački šovinist i apologet rata, a 1954. veliki idealistički dijalektičar. Sa stajališta "intelektualnog marksizma" stvari su nešto drukčije: naime, ne može postojati nikada jedna jedina "stvarno marksistička" interpretacija stoičke filozofije ili poezije Mickiewicza. Mogu tu, naravno, poslužiti opća pravila marksističke historijske metodologije, ali se uvijek mora dolaziti do različitih rezultata jer je velika zabluda ako se misli da se "metodologija socijalnih znanosti može logaritmirati, tako da se iz iste dane

---

248 A. Schaff, *ibid.*, str. 134.

249 Leszek Kolakowski, Aktueller und nichtaktueller Begriff des Marxismus (1957.), u knjizi: *Der Mensch ohne Alternative*, München, 1967., str. 15.

množine podataka može doći kao računalom uvijek do jednoznačno istih rezultata."[250] Zato je Kolakowski također i protiv podjele na ortodoksne marksiste koji bi trebali čuvati čistoću doktrine i na ostale marksiste, nego na humanističku ljevicu i desnicu. Pod intelektualnom ljevicom u duhovnim znanostima razumijeva one koji se odlikuju radikalnim racionalizmom mišljenja, odlučnom borbom protiv svake mitologije u znanosti, krajnjim kriticizmom, nepovjerenjem prema konstruiranim doktrinama i zatvorenim sistemima i težnjom prema otvorenosti. To implicira spremnost da se prihvaćene teze i teorije revidiraju, tolerantnost prema drugim znanstvenim stajalištima i ujedno spremnost da se najavi rat svakom iracionalizmu. Takvo stajalište omogućuje da se prihvati sve veliko od Marxa, kao i da se uvidi da je u nekim područjima, posebno s obzirom na predviđanja daljnjega historijskog toka, Marx imao krivo.[251]

Uz takvu pretpostavku marksizam ne može označivati nikakvu doktrinu koja se može ili totalno prihvatiti ili odbiti, nikakav univerzalni sistem, nego živu filozofsku inspiraciju u najopćenitijoj vrsti promatranja svijeta, impuls koji dalje djeluje i živi u socijalnoj inteligenciji i u socijalnoj svijesti čovječanstva.

U skladu s tim razmišljanjima Kolakowski se suprotstavlja i službenom shvaćanju ideologije kako su je tretirali mnogi, pa i većina marksista. Za njega je ona cjelokupnost shvaćanja koje služe jednoj grupi za sređivanje onih vrijednosti koje su isto tako mistificirana svijest interesa tih grupa kao i odraz njihove djelatnosti. Drugim riječima, za Kolakowskog "socijalna funkcija ideologije sastoji se u održanju vjere u vrijednosti, koje su nužne da bi grupa mogla efikasno djelovati".[252] Zato razlika između ideologije i znanosti nije razlika između istinitog i neistinitog nego se one razlikuju prema svojoj socijalnoj funkciji, a ne istinitosti. To isto tako ne znači da se ideologija jednostavno sastoji iz neistinitih teza pa prema tome i priznavanje ideologije nije nikakav čisto intelektualan akt nego praktičko potvrđivanje u svrhu određene društvene djelatnosti. Mitos i utopija pripadaju također u područje ideologije, pa se u tom smislu može kazati da je i ideja socijalizma utopija, što nipošto ne znači da je socijalizam nemoguć.[253]

Kada kažemo da ideja socijalizma ima ideološki karakter, onda ne mislimo da se mora odbaciti. "Ali uvjerenje da je nužnost socijalizma isto tako neopovrgljivo dokazana kao jedan fizikalan zakon, jest naiv-

250 L. Kolakowski, *ibid.*, str. 17.

251 Vidi L. Kolakowski, *ibid.*, str. 19-20.

252 L. Kolakowski, *ibid.*, str. 22.

253 Vidi L. Kolakowski, *ibid.*, str. 22-23.

no",[254] te je shvaćanje da je nužnost socijalizma apsolutno znanstveno predvidljiva, zapravo ideološki akt vjere.

U osnovi ove koncepcije je shvaćanje Kolakowskog da u duhovnim znanostima, osobito u filozofiji i sociologiji, osnovni pojmovi, a s njima i teze u kojima ti pojmovi dolaze, nikad nisu jednoznačni. Iz toga ujedno slijedi da je lakomisleno i veoma opasno određivati neka područja istina koja se ne smiju staviti u pitanje, jer to vodi do uspostavljanja različitih formi izvanznanstvenoga monopola u znanosti. Od toga je samo jedan korak da se riječi kao "marksizam" i "marksističko" učine sredstvom pritiska i iznuđivanja, a znanstvena polemika nadomjesti administrativnim pritiskom.[255]

Sve je to bilo bitno obilježje i staljinizma koji je bio životna forma jedne političke sekte. Partija staljinističkog tipa je partija koja je prestala smatrati se oruđem jednoga historijskog kretanja, nego je postala samosvrhom koja se suprotstavlja onim društvenim snagama koje su je proizvele. Granice koje je staljinizam povukao između sebe i ostalog svijeta ne poznaju nikakve prijelaze ni prijelazne stadije. Jedino važno za njega je ono što se konstituiralo egzistencijom staljinizma kao zatvorenog sistema. Tako se svijet raspada na proklete i otkupljene, u carstvo boga i carstvo đavla te je svaki dio socijalnog života vječno označen pripadnošću jednoj od tih sfera. Ne dopuštajući nikakve alternative, staljinizam je zahtijevao ili totalno odbijanje ili totalno podvrgavanje. Tako je bitna oznaka staljinističke epohe bila "da je ljudskoj stvarnosti na svim područjima socijalnog života bila nametnuta shema jedne jedine alternative".[256]

Kolakowski je nužno morao, kao i svi oni marksisti koji su slično doživljavali probleme i tragedije suvremenog svijeta i kapitalizma i socijalizma, usmjeriti svoju pažnju upravo onom dijelu Marxove misli koja je u staljinizmu najviše bila zanemarena i karikirana. Pa kad je svojom raspravom o Marxu i klasičnoj definiciji istine posegnuo za filozofskim izvorima Marxove koncepcije čovjeka i historije, razbuktao je u svojoj zemlji vrlo živu debatu u vezi s tim fundamentalnim problemima, i ujedno izazvao oštru opoziciju.[257]

Polazeći od temeljne Marxove kategorije – prakse, Kolakowski upozorava da su uobičajene interpretacije spoznaje kao odraza stvarnosti

254 L. Kolakowski, *ibid.*, str. 36.

255 Vidi L. Kolakowski, Die Intelektuellen und die kommunistische Bewegung (1956.), u: *Der Mensch ohne Alternative*, str. 47.

256 L. Kolakowski, Die Werantwortung und Geschichte (1957.), *ibid.*, str. 67.

257 U raspravi je bio oštro napadnut od Schaffa, a od njegovih pogleda su se distancirali i neki drugi poljski filozofi. Schaff je nešto poslije, kako smo vidjeli, promijenio tadašnja svoja stajališta.

po sebi inkompatibilne s Marxovim stajalištem. Čovjek se ne nalazi suprotstavljen prirodi po sebi nego prirodi koju je on sam formirao stihijnim naporom koji i čini njegovu historiju. "Baš taj napor da se svlada kaos stvarnosti određuje ne samo ljudsku historiju nego i historiju prirode kao predmeta ljudskih potreba – a samo u tom obliku mi smo sposobni da je shvatimo."[258]

Slika jedne apsolutno nezavisne stvarnosti, koja ne bi bila ljudska slika – nemoguća je. Odbacujući uopće postavljanje pitanja od strane agnosticizma, Kolakowski ujedno konzekventno zaključuje da se s "Marxova gledišta teško može zamisliti trajna mogućnost 'čiste', najopćije i nehistorijske teorije spoznaje, tj. ispitivanja spoznajnih mogućnosti čovjeka kao takvog s obzirom na opće i univerzalne osobine ljudskog postojanja ili pak ispitivanja ljudske prirode u njenim nepromjenljivim komponentama; spoznaja se može ispitivati samo kao historija, dakle, može se analizirati ne u svojoj univerzalnosti nego u onome što nam je dostupno u promjenama, u zavisnostima od poznate nam historije, od društvenog života ljudi i od promjenljivih elemenata njihovog kontakta s prirodom, od društvenih konflikata i društvenih slojeva."[259]

Zato, ako metafiziku shvatimo kao nastojanje da se stvarnost spozna apsolutno slobodno od svakoga ljudskog koeficijenta, onda možemo reći da je marksistička metafizika nemoguća. Čovjek i kao spoznajno biće, kao dio cjelovitog čovjeka, ne može se drukčije razumjeti nego kao funkcija stalnog dijaloga ljudskih potreba s njihovim predmetima. Taj dijalog "koji se naziva radom, stvara u podjednakoj mjeri i ljudsku vrstu i njen vanjski svijet koji je iz tog razloga dostupan čovjeku samo u svom humaniziranom obliku. U tom smislu može se reći da se u čitavom kozmosu neće naći nikakav tako duboki bunar na čijem dnu čovjek ne bi ugledao svoj vlastiti lik kad se nad njega nadnese."[260]

Problem ljudskog u svim ovim proturječnim i paradoksalnim situacijama modernog svijeta također je zaokupio posebnu pažnju Kolakowskog. Postavljajući pitanje moralne i historijske odgovornosti, Kolakowski polazi od pretpostavke da je samo pojedinac predmet moralnog suda, a sve drugo historijskog. Stvarni socijalni angažman je etički angažman za koji je svaki pojedinac u potpunosti odgovoran. "Nitko nije oslobođen pozitivne ili negativne odgovornosti time što su njegova djela samo fragment jednog određenog historijskog procesa. Vojnik je moralno odgovoran za zločin koji je počinio na zapovijed svog pretpos-

258 L. Kolakowski, *Karl Marx i klasična definicija istine, Filozofski eseji*, Beograd, 1964., str. 209.

259 L. Kolakowski, *ibid.*, str. 213-214.

260 L. Kolakowski, *ibid.*, str. 231.

tavljenog, a time je još više pojedinac odgovoran za djela koja je počinio, tobože ili stvarno, na zapovijed anonimne historije (...). Mi se dakle izjašnjavamo za doktrinu totalne odgovornosti pojedinca za vlastita djela i za amoral historijskog procesa."[261] Upravo zbog tih razloga, a pogotovo kada se radi o borbi za novo čovječanstvo, Kolakowski oštro osuđuje nemoralne i zločinačke prijestupe koji su se činili u ime komunizma, zaklanjajući se pod parolu da cilj posvećuje sredstvo. Komunisti koji se služe takvim metodama ostaju zločinci, oni mogu pridonijeti održanju vlasti koja se u takvim slučajevima oslanja na strah i laž, ali ne izgradnju komunizma. "Pojam komunizma obuhvaća naime i druga dobra i vrijednosti života nego što su samo proizvodni odnosi i povećanje blagostanja, vrijednosti koje zaslužuju da vrijede kao *cilj po sebi* a ne samo kao sredstva."[262] Komunizam je također usavršavanje moralnih principa društvenog života, razvijanje obrazovanja i znanja, estetskog senzibiliteta, što se sve uzajamno prožima pa čak i služi jedno drugome kao sredstvo. "Tako shvaćeni komunizam je svrha koja posvećuje sredstva, te je lako uočljivo da ga se ne može ostvariti pomoću političkih mjera koje članove socijalističkog društva odgajaju u laži i strahu."[263]

U tim svojim esejima Kolakowski se zadržao i na pitanju "smisla života", na pitanju koje je za njega bitno pitanje filozofskog mišljenja i "skriveni životni nerv filozofije".[264] To pitanje postaje tada prava opsesija kada i sam život ne daje dovoljan osjećaj da ga se može smisleno živjeti i kada postoji potreba da se pronađe neki intelektualni nadomjestak za gubitak nekih vrijednosti. Nitko ne pita za smisao života ako ne osjeća potrebu da ga se mijenja. To je opasno pitanje za sve one koji smisao vide u održanju postojećeg, a to znači da je to nepodnošljivo pitanje za sve birokrate i konzervativce.

Kolakowski smatra da ne postoje nikakvi opravdani razlozi da se "smisao" ili "cilj" traži kao unutrašnji racionalitet u vanjskome svijetu. Oni se mogu tražiti samo u ljudskoj historiji koja opravdava izvjestan umjereni optimizam i u kojoj postoji napredak. Takve pojave kao što su proširenje ljudske slobode, kao i nastajanje takvih socijalnih ustanova

---

261 L. Kolakowski, *Verantwortung und Geschichte*, str. 108. U tim razmatranjima nešto dalje piše: "Vojnik koji ispunjava lošu zapovijed svoga komandanta, lošu sa stajališta ratne tehnike, nije time odgovoran za izgubljenu bitku. Vojnik, koji na zapovijed sudjeluje u masovnom ubojstvu civilnog stanovništva, odgovoran je za ubojstvo naroda" (*ibid.*, str. 109).

262 L. Kolakowski, Von der Richtigkeit der Maxime "Der Zwek heiligt die Mittel" (195.7), u: *Der Mensch ohne Alternative*, str. 205.

263 L. Kolakowski, *ibid.*, str. 207.

264 L. Kolakowski, Die Weltanschauung und das tägliche Leben, u: *Der Mensch ohne Alternative*, str. 169.

koje omogućuju svakom pojedincu da izabere svoju sudbinu, ali bez štete za druge, možemo smatrati progresivnom evolucijom. "Kada mi predlažemo da se fenomen napretka promatra kao jedna čisto ljudska stvar, koja nema nikakvog smisla izvan ljudskog opstanka, smijemo biti suglasni i s tako shvaćenim racionalitetom historije."[265] U tom smislu samo djelovanje s nekim ciljem ima u tom značenju "smisao". Ali svjetska historija, čak ako se zbiva zakonomjerno, ne teži nikakvom ostvarenju nekoga zadanog cilja. "Historija kao cjelina nema nikakvog 'smisla' nego samo orijentacijski pravac. (...) Drugim riječima: *Ne može se čovjeku bez njegova sudjelovanja davati nikakav smisao života*, jer on zahtijeva svjesno potvrđivanje. Budući da je čovjek 'korijen za čovjeka', i budući da je uz ostalo samo socijalno oblikovan ljudski individuum svjesni subjekt, smisao života svakog pojedinca je onakav kakav ga svaki sebi daje. Nitko se ne rađa s nekim gotovim smislenim životom, jer on uvijek ostaje stvar izbora."[266]

Zaključujući ova razmišljanja, koja nisam u potpunosti izložio, Kolakowski smatra da čovjek doživljava svoj život tek onda kao smislen ako osjeća da u njemu njegovom slobodnom djelatnošću kuca puls historije. Više ili manje jasna svijest aktivne koegzistencije s historijskom stvarnošću prati ono autentično, dakle slobodno ljudsko stvaranje na svim područjima njegova života. "Jer težnja da se nađe smisao života opća je i stvarno ljudska glad, dok god intelekt i predviđanje vode ljudska djelovanja. Jer nije nikakva fraza da je sloboda najviše čovjekovo dobro i da je slobodna racionalna djelatnost temeljni uvjet smisla postojanja."[267]

Iz svega navedenog vidimo da se L. Kolakowski svojom intelektualnom pronicljivošću i moralnim habitusom, koji nije mogao olako prijeći preko tragičnih iskustava staljinizma, kao i ostalih nemoralnih akata suvremenog svijeta, opredijelio za filozofiju "dvorske lude", kako je i sam pisao u članku o teološkom nasljeđu u suvremenom mišljenju. A to znači za stav negativne budnosti prema bilo kakvom apsolutu, za takvu "viziju svijeta koja daje perspektivu kompliciranog usklađivanja najheterogenijih elemenata u našem djelovanju među ljudima: dobrote bez univerzalne popustljivosti, hrabrosti bez fanatizma, inteligencije bez malodušnosti i nade bez zaslijepljenosti"[268], pri čemu su svi ostali plodovi filozofskog mišljenja za njega manje važni. Tom svojom kritičkom,

265 L. Kolakowski, *ibid.*, str. 173.

266 L. Kolakowski, *ibid.*, str. 173.

267 L. Kolakowski, *ibid.*, str. 186.

268 L. Kolakowski, *O teološkom nasljeđu u suvremenom mišljenju, Filozofski eseji*, str. 59.

pronicljivom, misaono i stilski svježom filozofskom aktivnošću Kolakowski je ubrzo u to vrijeme postao jedan od najviđenijih predstavnika one struje suvremenog marksizma kojoj je ponajprije stalo, s obzirom na smisao i praksu marksizma, do njegove humanističke i kritičke komponente.

Treba još spomenuti jednu od rijetkih cjelovito pisanih metodologija historije *Jerzyja Topolskog - Metodologia historii*, Warszawa 1973. Američko izdanje je objavljeno 1976. U njemu je Topolski sistematski i iscrpno obradio gotovo sva važna pitanja historijske metodologije, prikazao razne metodologije i vrste historijskog istraživanja od pragmatičke i kritičke refleksije do logičke i dijalektičke. Nadalje, u poglavlju o objektivnoj metodologiji historije piše o historijskim činjenicama, o historijskom procesu (kauzalitet i determinizam) i historijskoj regularnosti, što uključuje problem zakonitosti, slučaja itd. Dva velika poglavlja, gotovo polovicu knjige, posvetio je Topolski pragmatičkoj metodologiji historije, tj. teoriji spoznaje zasnovanoj na izvorima i nezasnovanoj na njima, te metodama rekonstrukcije historijskog procesa. Djelo završava apragmatičkom metodologijom historije. Za historičare je to djelo nezaobilazno, a i za filozofe instruktivno, jer se nužno osvrće na neke filozofske probleme u vezi s historijom (determinizam, indeterminizam, slučaj u historiji, uloga ličnosti, fatalizam, teleologizam, dijalektika i historija, o značenju historijske spoznaje itd.) i na mnoge filozofske ličnosti koje su se bavile problemima historije. Marksistički orijentiran, Topolski je dao u svakom pogledu vrijedan prilog za sve one koji se bave historijom, i u stručnom i u teorijskom pogledu.

Sve što je bilo rečeno o mogućnosti demokratskoga i humanističkog razvoja socijalizma u Poljskoj, još više vrijedi za Čehoslovačku. Narodi kulturnih i demokratskih tradicija najrazvijenije zemlje u cijelomu "socijalističkom taboru" veoma su teško podnosili staljinistički model "socijalizma". Ne samo da je nakon već navedenog zaoštravanja 1948. godine u Čehoslovačkoj bio presječen širok i plodan dotadašnji demokratski razvoj, koji su socijalističke snage ponajprije trebale iskoristiti, nego je ta zemlja doživjela i falsificirane procese R. Slanskom i drugima i oktroiranje već prikazane staljinizirane varijante marksizma. Treba imati na umu da je Čehoslovačka imala ne samo razvijenu građansku inteligenciju nego i brojne marksističke intelektualce koji su marksizam usvajali iz najintimnijih pobuda i uvjerenja. (K. Teige, L. Szánto, Z. Kalandra, A. Kolman, I. Hrušovski i dr.).

Međutim, pedesete su godine bile za bilo kakav razvoj marksističke teorije, koja postaje službena, više nego nepovoljne. Svaka slobodnija

misao bila je odmah inkriminirana od Novotnyjeva birokratskog aparata, događaji u Jugoslaviji, Poljskoj i Mađarskoj još su više učvršćivali birokratsku nepopustljivost vodstva, čemu je pridonijelo i sve veće nagomilavanje proturječnosti u ekonomskom životu zemlje. Razvijena industrijska zemlja s kudikamo jačom i kulturnom radničkom klasom nego što su je imale druge zemlje tabora, morala je stagnirati ili nazadovati (u relaciji prema mnogim drugim zemljama) nakon primjene sovjetskoga birokratsko-centralističkog modela planske privrede.

Tako su staljinističke koncepcije na području marksizma u teoriji ubrzo izazvale u početku oprezne i indirektne kritike i nastojanja da se problemima priđe šire, dublje i elastičnije, a stagnantne situacije u ekonomici, pod utjecajem jugoslavenskih iskustava i koncepcija, kao i nekih poljskih, izazvale su kritička razmatranja i traženje prikladnijega modela.

Među čehoslovačkim ekonomistima u tim nastojanjima najviše pažnje su izazvali napori *Ota Šika* (r. 1919.) koji je najprije u djelu o ekonomiji i politici, a zatim u djelu o planu i tržištu u socijalizmu, razvio svoja shvaćanja i inaugurirao onaj smjer ekonomske reforme koji je akceptiralo političko rukovodstvo nakon pada Novotnyjeva režima. Uz Šika su u sličnom smjeru djelovali i K. Kouba, J. Hronovski, J. Goldmann i drugi.

Drugi važan prodor u dotadašnje staljinističke koncepcije učinio je u filozofiji *Karel Kosik* (r. 1926.). Ako poznajemo pseudofilozofska kretanja i razvoje u većini zemalja tabora, gdje je postojala iluzija da se u filozofiji, tom tako osjetljivom barometru društvenih pomicanja i tako suptilnoj misaonoj kreaciji, može bilo što postići političkim dekretima i utvrđivanjem djelokruga kretanja, tek tada dobivaju svoje puno značenje napori i rezultati K. Kosika u njegovu radu o konkretnoj dijalektici.

Bilo bi pretjerano reći da je ličnost Kosika u čehoslovačkoj filozofiji usamljena pojava. Ne samo da su postojale određene tradicije nego je čehoslovačka participacija u europskom kulturnom životu posebno u ovom stoljeću rezultirala u otvorenosti čehoslovačkih intelektualaca prema svim bitnim zbivanjima. Zato je i cjelokupni poslijeratni razvoj na području filozofije okarakteriziran stalnim manjim ili većim otporima ili barem čarkama, pri čemu se uvijek nekog našlo da "plati ceh" revizionizma.

Kosikovo djelo je pogotovo izlazilo izvan idejnih okvira tadašnjeg staljinizma. Već njegov odnos prema filozofskoj tradiciji bio je drukčiji. Ne samo da je spoznao veliko značenje rane faze Lukácseve filozofske djelatnosti kao i određenih ranih spisa H. Marcusea, nego isto tako nije zapadao u površni sociologizam s obzirom na glavna postignuća suvre-

mene građanske filozofije. Kosik rabi izvjesne preokupacije i poticaje koji su dani u Husserlovoj fenomenologiji, kao i u ranom Sartreu i Heideggeru. Sve mu to omogućuje da nastavi i na najdublje tradicije marksističke filozofije te da ne zapadne u ontologistička spekuliranja o materiji i prirodi ili gnoseologistička o gotovo ahistorijskom subjektu i objektu spoznaje. Jednako tako je, po mojemu mišljenju, uspješno izbjegao određene jednostranosti antropologističkih koncepcija koje nisu baš rijetke i u nekih marksista. Zato i jest jedna od osnovnih teza Kosikovih da "čovjek ne živi u dvije sfere, niti boravi jednim dijelom svoga bića u historiji, a drugim u prirodi. *Čovjek je uvijek istovremeno i odjednom i u prirodi i u historiji.* Kao historijsko, dakle, i društveno biće, on humanizira prirodu, ali je upoznaje i priznaje kao apsolutan totalitet, kao sebi dovoljnu *causa sui*, kao uvjet i pretpostavku humanizacije."[269] I Kosik ima moderniji odnos prema materiji, poput npr. Blocha, i ne smatra da svojstvo negativiteta ima samo duh. I u samoj materiji manifestira se negativitet, tj. "potencija da proizvodi nove kvalitete i više razvojne stupnjeve, te daje mogućnost materijalističkog objašnjenja novog kao osobine materijalnog svijeta".[270]

Kosikovo djelo je polivalentno pa ću, u vezi s našom problematikom, istaći one misli koje pripadaju ili filozofskohistorijskim razmišljanjima ili su filozofska pretpostavka takvim razmatranjima. Za Kosika je marksistička dijalektika metoda duhovne i misaone reprodukcije realnosti, metoda eksplikacije kulturnih i ostalih fenomena polazeći od objektivne praktičke djelatnosti historijskog čovjeka. Tako je i za njega kategorija prakse centralna kategorija koja nam objašnjava bit Marxova filozofskog prevrata, kao i bit ljudske egzistencije. Ljudska praksa je mjesto gdje se "obavlja metamorfoza objektivnog u subjektivno i subjektivnog u objektivno, ona postaje 'djelatno središte' u kojem se realiziraju ljudske namjere i otkrivaju zakonitosti prirode."[271]

Kosik se zaustavlja na važnoj distinkciji kategorije rada i prakse, nastavljajući djelomično na jedan od najljepših Marcuseovih manjih radova kao i, naravno, na Marxove rukopise i djela.[272] Rad je predmetna

269 Karel Kosik, *Dijalektika konkretnog* (1965.), Beograd, 1967., str. 249.

270 K. Kosik, *ibid.*, str. 52.

271 K. Kosik, *ibid.*, str. 137.

272 Radi se o Marcuseovoj studiji *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs* (1933.). Za tu studiju Kosik smatra da u svojim najboljim mjestima nije dosad nadmašena. Ujedno treba napomenuti da se Kosik u vezi s tim kao i nekim drugim problemima ne oslanja samo na Marxove rukopise iz 1844. godine. Kosik je u to vrijeme bio jedan od rijetkih marksista koji je jasno uočio vezu i kontinuitet Marxove misli preko *Nacrta* i *Kapitala* i koji je dao bitnu, filozofsku eksplikaciju smisla Marxove kritike političke ekonomije (vidi str. 161-219).

djelatnost, transformacija prirode i ujedno realizacije ljudskih mogućnosti u prirodi. Rad je događanje ili djelovanje u kojemu se konstituira jedinstvo čovjeka i prirode. Čovjek se u radu opredmećuje te tako postiže u radu predmetnost, a predmet je humaniziran. To znači ujedno i stvaranje ljudskog svijeta, dok je životinja vezana za prirodne uvjete. Tako je i problematika ljudskog vremena vezana za predmetnu djelatnost čovjekovu te Kosik povlači jasnu granicu između svijeta i temporalnosti shvaćene u egzistencijalizmu i marksizmu. Radni proces očituje vremensku postupnost kao što se u rezultatu rada pojavljuje zgušnjavanje ili prekidanje vremenske sukcesije. "U radnom procesu u sadašnjosti mijenjaju se rezultati *minulog* rada i realiziraju se namjere *budućeg*. Trodimenzionalnost ljudskog vremena kao konstitutivna dimenzija čovjekovog bića zasnovana je na radu kao *predmetnom djelovanju* čovjekovu. Trodimenzionalnost vremena i temporalitet čovjekov zasnovani su na opremećenju. *Bez opredmećenja nema određivanja vremenom.* Rad kao predmetno djelovanje je poseban način jedinstva vremena (određivanja vremenom) i prostora (prostiranja) kao osnovnih dimenzija ljudskog bića, tj. specifična forma čovjekova kretanja u svijetu."[273]

Rad je ujedno takvo ljudsko djelovanje koje ne napušta sferu ekonomske nužnosti, ali je istodobno prekoračuje i stvara u njoj realne pretpostavke ljudske slobode. Tako se i sloboda ne otvara čovjeku iza granica nužnosti kao autonomna oblast, nezavisna od rada, nego izrasta iz rada kao iz nužne pretpostavke. Ljudsko djelovanje koje je određivano "samo unutrašnjom svrhovitošću i koje ne zavisi od prirodne nužnosti ili socijalne dužnosti, nije rad, nego slobodno stvaranje, *nezavisno* od toga u kakvoj se oblasti realizira". [274] Jednako tako, ako se pitamo o odnosu rada i kreiranja društvene stvarnosti, nećemo u radu naći ništa ekonomsko. Rad kao predmetno djelovanje, u kojemu se stvara ljudska stvarnost, jest rad u filozofskom smislu. Rad u ekonomskom smislu je naprotiv tvorac specifično historijskog i društvenog oblika bogatstva.

Nasuprot ovome, u pojmu prakse je društveno-ljudska stvarnost otkrivena kao suprotnost danosti, tj. kao tvorevina i ujedno specifičan oblik ljudskog bića. U tom smislu je pojam prakse za Kosika konačna točka novovjeke filozofije koja je u polemici protiv platonovsko-aristotelovske tradicije istakla autentični karakter ljudskog stvaranja kao ontološke stvarnosti. "Ako je praksa specifičan način bića čovjeka, onda ga prožima u suštini u svim njegovim pojavama, a ne određuje, dakle,

273 K. Kosik, *ibid.*, str. 209-210.

274 K. Kosik, *ibid.*, str. 214

samo neke njegove aspekte ili crte. Praksa prožima *čitavog čovjeka* i određuje ga u njegovu totalitetu."[275]

Međutim, praksa obuhvaća osim radnog momenta i egzistencijalni moment čovjeka, ne samo dakle predmetnu djelatnost čovjeka, koja transformira i humanizira prirodu, nego i formiranje ljudske subjektivnosti, stvaranje ljudskog subjekta "u kojem egzistencijalni momenti, kao tjeskoba, odvratnost, strah, radost, smijeh, nada itd. ne istupaju kao pasivno 'proživljavanje' nego kao dio borbe za priznanje, tj. procesa realizacije ljudske slobode".[276]

Iz svega se vidi da je Kosikova osnovna intencija da prevlada razne dualizme i pluralizme te da shvati čovjekovu stvarnost kao dijalektički totalitet. Odbacujući banalno shvaćanje totaliteta koje je uviralo u shvaćanju da je sve povezano i da je cjelina više nego dijelovi, kao i polemike nekih marksista u vezi s tim je li za dijalektiku primarno stajalište totaliteta ili suprotnosti (s pravom naglašavajući da je totalitet bez suprotnosti prazan i nepokretan, a da su suprotnosti izvan totaliteta formalne i proizvoljne), Kosik ponajprije naglašava da totalitet znači "stvarnost kao strukturirana, dijalektička cjelina, u kojoj i iz koje mogu racionalno shvaćene *proizvoljne* činjenice (grupa činjenica, skup činjenica)."[277] Taj dijalektički odnos između suprotnosti i totaliteta, suprotnosti u totalitetu i totaliteta suprotnosti, moment je koji razgraničava materijalističko shvaćanje od strukturalističke koncepcije. Nadalje, taj totalitet treba shvatiti kao totalitet baze i nadgradnje uz određujuću ulogu baze, što ostaje također apstrakcija ako se ne spozna da je čovjek, kao realan historijski subjekt, kao praksa, ona instancija koja stvara taj totalitet i ujedno oblikuje sebe.

Materijalistički shvaćen totalitet stvara se društvenom produkcijom čovjekovom, dok po strukturalizmu totalitet nastaje u uzajamnom djelovanju autonomnih struktura te se može govoriti o "lošem totalitetu" koji postoji samo u formi objekta i gotovih struktura, a ne predmetne ljudske djelatnosti. Kosik razlikuje tri osnovna oblika lažnog totaliteta: prazni totalitet, u kojemu nedostaje refleksija, određivanje pojedinih momenata i analiza; apstraktan totalitet koji je kao zatvorena cjelina suprotstavljen dijelovima i koji ne poznaje genezu i razvoj; loš totalitet, u kojemu je stvarni subjekt zamijenjen mitologiziranim subjektom.[278]

Sve ove misli i stajališta, uz mnoge druge, bitne su pretpostavke za razumijevanje ljudskog djela – historije. Bez shvaćanja čovjeka kao po-

---

275 K. Kosik, *ibid.*, str. 227.

276 K. Kosik, *ibid.*, str. 229.

277 K. Kosik, *ibid.*, str. 59.

278 Vidi K. Kosik, *ibid.*, str. 154.

najprije bića prakse, nema ni razumijevanja cijeloga tog dramatičnog i fascinantnog razvoja čovjeka od primata do visokih civilizacija.

Kosik, naravno, nije mogao izbjeći ni jedno od krucijalnih pitanja moderne filozofije historije – problem historizma. Po njegovu mišljenju pristalice historijskog relativizma i njihovi protivnici dodiruju se u jednoj bitnoj točki: oba pravca likvidiraju historiju. Osnovna teza historizma da čovjek ne može prekoračiti historiju, kao i teza racionalizma da čovjek mora prekoračivati historiju da bi došao do nečega metahistorijskog, polaze od zajedničke pretpostavke koja historiju shvaća ne samo kao promjenjivost nego i jedinstvenu neponovljivost i individualnost. Historija po Kosiku nije samo historicitet, prolaznost i neponovljivost te on ne prihvaća ni apsolutno i nadhistorijsko. Isto tako obratno mišljenje da je historija kao događanje nešto nebitno, jer iza historije postoji i traje nešto nadhistorijsko i apsolutno. Historija tako postaje samo prividna historija. Kosik smatra da jedino dijalektički prilaz ovom problemu može riješiti te sukobljene stavove. "Za razliku od nehistorijskog mišljenja, koje zna apsolutno samo kao nehistorijsko, dakle vječno u metafizičkom smislu, i za razliku od historicizma, koji uklanja iz historije apsolutno i univerzalno, dijalektika smatra historiju za jedinstvo apsolutnog u relativnom i relativnog u apsolutnom, *za proces u kojem ljudsko, univerzalno i apsolutno nastupa kako u vidu sveopće pretpostavke, tako i u vidu posebnog historijskog rezultata*."[279]

Opće ljudsko, "nehistorijsko" ne postoji samostalno kao neka vječna nadhistorijska supstancija nego je isto tako uvjet svake historijske faze a u isto vrijeme i poseban proizvod. "*Sveopće ljudsko se u svakoj epohi reproducira kao rezultat i specifičnost*."[280] Apsolutno ne postoji za sebe, odvojeno od relativnoga i konkretnog nego se i samo stvara u relativnom. Pitanje se mora postaviti na taj način da se odgovori kako historijski stupnjevi razvoja čovječanstva postaju nadhistorijski elementi strukture čovječanstva i historije. Kosik upozorava da razni oblici ljudske svijesti u kojima su se pojedinci, klase i čovječanstvo borili za svoje ciljeve i interese, postaju, čim su se formirali, dio ljudske svijesti, dakle gotovi oblici u kojima svaki individuum može proživljavati probleme čitavog čovječanstva. Tako stvaranje nesretne svijesti, tragične i romantične svijesti, platonizam, makijavelizam, Hamlet i Faust, Don Quijote, Jozef Švejk i drugi, historijski su nastale forme svijesti ili načini ljudske egzistencije koji su bili stvoreni u tome klasičnom obliku u određenoj i neponovljivoj epohi. "Čim su formirani i jesu 'ovdje', uključuju se u historiju, zato što sami stvaraju historiju i dobivaju va-

279 K. Kosik, *ibid.*, str. 154.

280 K. Kosik, *ibid.*, str. 155.

ženje koje je nezavisno od prvobitnih historijskih uvjeta njihova postanka. *Društvena stvarnost kao ljudska priroda neodvojiva je od proizvoda i oblika svoje egzistencije; ne egzistira drugačije nego u historijskom totalitetu tih svojih proizvoda, koji u odnosu prema njoj nisu vanjske i nebitne 'stvari', već oni karakter ljudske stvarnosti (prirode) ne samo da pokazuju nego i ponovno stvaraju*. Ljudska stvarnost nije prethistorijska ili nadhistorijska nepromjenjiva supstancija, nego se stvara u historiji."[281] Svako hipostaziranje bilo koje forme historijske stvarnosti vodi nas do nerješivih problema.

Stvarnost je uvijek "više" nego prilike i konkretne historijske forme njezine egzistencije. Ona nije kaos događaja nego jedinstvo događaja sa subjektima događaja, jedinstvo prilika i stvaranja prilika koje omogućuje i transcendiranje prilika. "Sposobnost transcendiranja prilika, u kojoj je zasnovana *mogućnost* dolaženja od mnijenja do spoznaje, od doxa do epistémé, od mitova do istine, od slučajnog do nužnog, od relativnog do apsolutnog, nije istupanje iz historije nego je izraz specifičnosti čovjeka kao bića koje može stvarati događaje i stvarati historiju: čovjek nije zazidan u animalnosti i barbarstvu rase, predrasuda, okolnosti, nego svojim onto-stvaralačkim karakterom (kao praksa) ima sposobnost da ih transcendira u pravcu istine i univerzalnosti."[282]

U ljudskom sjećanju se osuvremenjuje prošlo i zato prevladava privremeno, jer prošlost za čovjeka nije nešto što on ostavlja iza sebe kao nepotrebnu stvar nego nešto što konstitutivnim načinom ulazi u njegovu sadašnjost. Historijske etape razvitka čovječanstva nisu samo prošlost nego se stvaralačkom aktivnošću čovječanstva – praksom – neprestano integriraju u sadašnjost, te je proces integracije istodobno kritika i vrednovanje prošlosti. Društvo i doba u kojemu su nastale genijalne misli Heraklita ili Hegela ili umjetnost Shakespearea nestali su, ali duhovni svijet navedenih protagonista i mnogih drugih egzistira kao živi moment sadašnjosti jer su trajno obogatili ljudski subjekt. "U odnosu prema prošlosti, ljudska historija je neprekinuta totalizacija, u kojoj ljudska praksa obuhvaća u sebi momente prošlosti, i samo tom integracijom ih oživljava. U tom smislu je ljudska stvarnost *ne samo produkcija novog nego i* (kritička i dijalektička) *reprodukcija prošlog*. Totalizacija je proces produkcije i reprodukcije, oživljavanja i pomlađivanja."[283]

Svi ovi Kosikovi napori bili su za to vrijeme važan prodor iz jednog svijeta fetišizirane i ideologizirane filozofije koja je samo diskreditirala duboku Marxovu humanističku misao. Po svojoj usmjerenosti Kosik je

281 K. Kosik, *ibid.*, str. 156-157.

282 K. Kosik, *ibid.*, str. 157-158.

283 K. Kosik, *ibid.*, str. 159.

osjetio bitnu domenu i smisao Marxove filozofske misli, njezinu usmjerenost na ljudsko i historijsko. U tom svojemu nastojanju nije zapao u jednostrani antropologizam jer on, prema njegovim vlastitim riječima, zatvara čovjeka u subjektivitet svijesti, rase, socijalnosti i na radikalan način ga odvaja od svemira. Tako se ni dualizam prirode i čovjeka, slobode i egzistentnosti, antropologizma i scijentizma ne može prevladati sa stajališta svijesti ili materije nego samo prakse. "Dijalektici je stalo do 'same' stvari. Ali 'sama stvar' nije obična stvar, pa čak ni stvar uopće. 'Sama stvar' kojom se bavi filozofija jest čovjek i njegov položaj u svemiru ili, što drugim riječima iskazuje isto: totalitet svijeta, koji čovjek otkriva u historiji, i čovjek koji egzistira u totalitetu svijeta."[284]

Svi ovi rezultati i napori nisu bili osamljeni. Već se sredinom pedesetih godina borba protiv staljinističkih koncepcija vodila u historiografiji, a šezdesete godine pokazuju mnogo veću živost i radikalnost i na filozofskom polju. Početkom šezdesetih godina već se postavljaju nova pitanja u vezi s marksizmom kao otvorenim sistemom te u raspravama sudjeluju brojni češki i slovački filozofi. Tako dolazi do općeg revolta među intelektualcima što je moralo imati utjecaja i u partiji kao vodećoj snazi društva. Veoma važan moment u tom sazrijevanju otpora protiv tadašnjeg staljinizma bio je IV. kongres Saveza čehoslovačkih pisaca (27.–29. lipnja 1967.) na kojemu je u prijedlogu rezolucije, a pogotovo u diskusiji, dana oštra kritika tadašnje situacije, staljinističkih metoda upravljanja i odnošenja prema kulturi. Oštro je bilo naglašeno humanizacijsko značenje kulture, sloboda nauke i umjetnosti, demokratizacija društvenih odnosa. Tadašnje partijsko vodstvo je odmah grubo reagiralo i nekoliko književnika izbacilo iz partije, a neke opomenulo. Međutim, taj progresivni val nije se mogao zaustaviti niti ostaviti hladnim dio sposobnijeg vodstva u partiji. Tako na važnom plenumu CK 5. siječnja 1968. dolazi do pada Novotnyjeva režima usprkos svim sovjetskim nastojanjima da do toga ne dođe. Čehoslovačka je s Aleksandrom Dubčekom kao novim sekretarom partije i Ludvigom Svobodom kao novim predsjednikom Republike, stupila u novu i stvarnu etapu socijalističkog razvitka.

I sama partija je proklamirala da se socijalizam mora zasnivati na širokim demokratskim osnovama i da mora ostvarivati novi oblik humanizma. Jedni su pledirali za dvopartijski sistem, a drugi za višepartijski, ali sloboda mišljenja, politike, znanosti i umjetnosti nije dolazila u pitanje. "Nije moguće, pisalo je u Akcijskom programu KP Čehoslovačke, osigurati efikasan utjecaj mišljenja i gledišta radnih ljudi na cijelu našu politiku, nije moguće suprotstaviti se pokušajima gušenja kritike

284 K. Kosik, *ibid.*, str. 251.

i inicijative ljudi, ako za sve građane dosljedno ne osiguramo, pravnim sredstvima, ustavom garantiranu slobodu govora i uopće sva politička prava građana. *Socijalizam ne može značiti samo oslobođenje radnih ljudi od vladavine eksploatatorskih klasnih odnosa, već za punu afirmaciju ličnosti on će morati pružiti više od onoga što daje bilo koja buržoaska demokracija.* Radnim ljudima, kojima više ne diktira klasa eksploatatora, ne može se samovoljnim tumačenjem vlastodržački propisivati o čemu smiju, a o čemu ne smiju biti informirani, koja svoja gledišta mogu, a koja opet ne mogu javno iznositi, gdje se javno mnijenje mora uvažavati, a gdje ne."[285] Razvijena Češka je taj program i mogla ostvariti te bi i pitanje socijalizma u Europi imalo drugačiju sudbinu.

Kosik je također, uz mnoge druge intelektualce, aktivno sudjelovao u tim procesima i historijskom narodnom slavlju. U jednom od svojih članaka pisao je da sve ono što je dotad bilo, nisu bile samo deformacije, kako se ponajviše objašnjava razvitak staljinizma, nego da je "kriza našeg vremena prije svega borba za *smisao* nacionalne i ljudske egzistencije: jesmo li pali na nivo anonimne mase, za koju su savjest, ljudsko dostojanstvo, smisao za istinu i pravednost, čast, korektnost i srčanost postali nepotrebni balast, koji stoji na putu lovu za tobožnjim i stvarnim komforom, ili jesmo li mi sposobni da se ponovno osovimo i riješimo sva privredna, politička i ostala pitanja u *suglasnosti* sa zahtjevom za jednim ljudskim postojanjem i nacionalnom egzistencijom?"[286] Socijalizam može biti, pisao je dalje Kosik, samo integralna demokracija ili uopće nije socijalizam. U njezine osnove pripada isto tako "samoupravljanje socijalističkih proizvođača kao i politička demokracija socijalističkih građana: jedno degenerira bez drugog".[287]

Tako je Čehoslovačka doživljavala ljudsku renesansu i nadu u ostvarenje "socijalizma s ljudskim likom". Rijetki su momenti u dosadašnjem socijalističkom razvoju kada je postignuto takvo jedinstvo naroda i vodećih političkih snaga, rijetki su momenti takvog oduševljenja za ostvarenjem novoga života lišenog svih onih šturih, teških, mučnih i neljudskih strana staljinističke birokratske vlasti koja je sputavala gotovo sve ljudske energije.

Sasvim je razumljivo da su u tom naletu oslobođenja od dotadašnjih stega pali i gotovo svi tabui i da kritika nije poznavala privilegiranih ni pojedinaca ni nacija.

---

285 Akcijski program KP Čehoslovačke, usvojen na plenarnoj sjednici CK KPČ, od 5. travnja 1968., *Pregled*, str. 391.

286 K. Kosik, *Die Krise unserer Gegewart*, Nachrichten aus ČSSR, Frankfurt na Majni, 1968., str. 63.

287 K. Kosik, *ibid.*, str. 69.

Sve je to drastično odudaralo od situacije i shvaćanja u drugim zemljama "socijalističkog tabora" te nastaju brojna upozorenja, intervencije, razmjena pisama i delegacija, ali to nije skršilo odlučnost čehoslovačkoga vodstva da nastavi proklamirani put. Pa kad je svijet već pomislio da su pitanja načelno riješena i da minimum logike postoji barem u činjenici i mogućnosti da jedna slobodna zemlja i partija samostalno odlučuje o svojem unutrašnjem razvoju, ostao je preneražen događajem 21. kolovoza 1968. Staljinizam je, a mnogi ga i danas izjednačuju sa socijalizmom i komunizmom (!), bez obzira na to iz kojih razloga i motiva, počevši od Staljinovih čistki i niza drugih kriminalnih akata pa sve do toga flagrantnog nepoštivanja nacionalne i ljudske slobode, već tada doživio zapravo svoj historijski poraz i kraj.

Nakon tih burnih i dramatičnih događaja, u Pragu je 1975. češki filozof *Jan Patočka* (1907.–1977.) objavio djelo *Heretički eseji o filozofiji historije*. Patočka je bio Husserlov učenik, a od 1936. djeluje na praškom Karlovom sveučilištu, s mnogim prekidima, osobito za vrijeme nacističke okupacije, a nakon rata također jer je bio intelektualna opozicija. Bio je jedan od glavnih predstavnika grupe "Prava čovjeka i građanina", a zbog njihove "Povelje" (1977.) oštro je napadnut te nakon napornih ispitivanja na policiji umro od moždane kapi.

To njegovo djelo više je filozofsko razmišljanje o europskoj prošlosti i sadašnjosti, od teme početka historije i njezina smisla preko problema o europskom nasljeđu do kraja 19. stoljeća, o tehničkoj civilizaciji i ratovima 20. stoljeća.

Patočka je smatrao da postoje tri fundamentalna kretanja ljudskog života, svaki sa svojom originalnom formom, svojim smislom i svojom temporalnošću. To je "kretanje prihvaćanja (d'acceptatin), kretanje obrane i kretanje istine". [288] Prvo se kretanje sastoji u tome da čovjek mora biti prihvaćen i uveden u svijet. Za sve druge stvari prihvaćanje je mehaničko, ali čovjekov ulazak u bivstvujuće u beskonačnom svijetu nije sličan onom prvom. On mu od početka nije indiferentan i "osjeća" stranost. Drugo kretanje obrane je u nužnoj korelaciji s prvim. "Mi ne možemo prihvatiti drugog ako ne riskiramo, brinući se za njegove potrebe ne manje nego za naše, *radeći*."[289] Rad nije ništa drugo nego način da raspolažemo samim sobom i način na koji drugi raspolažu nama. "Nije dakle moguće *biti*, to jest izvršiti prodor u svijet pojedinačnih stvari, bez kretanja prihvaćanja i abdikacije sama sebe, *dikė kai tisis*."[290]

---

288 Jan Patočka, *Essais heretiques sur la philosophie de l'histoire*, Pariz, 1981., str. 43.

289 J. Patočka, *ibid.*, str. 44.

290 J. Patočka, *ibid.*, str. 44-45.

Kretanje istine se također potvrđuje u "prirodnom svijetu" historijskog čovjeka, ostajući tematski podređeno kretanju prihvaćanja i obrane sebe. Svako od tih kretanja nosi u sebi cjelinu temporalnosti, bez koje ne bi bilo kretanje, ali u svakom je to druga "ekstaza", drugi horizont koji dominira. Primjer koji najbolje ilustrira temporalnost kretanja-prihvaćanja bez sumnje je primjer patricijske obitelji u antičko doba helenizma i rimskog društva. Otac koji podiže novorođenče stavljeno kod njegovih nogu provodi prihvaćanje koje implicira odnos prema svim temporalnim horizontima.

U vezi s problemom smisla Patočka najprije nastoji razjasniti odnos smisla (sens) i značenja (signification). Isto tako s obzirom na pitanje relativnog smisla, koji neki smatraju primjerenim za shvaćanje života, Patočka misli da se život u svojemu praktičkom rastu i razvoju ne može oslanjati na relativni smisao, koji počiva na ne-smislu. "Istinski život u apsolutnom nihilizmu, u svijesti o ne-smislu svega, nije moguć, ili čak više, to postaje tek uz cijenu iluzija."[291] Čovjek ne može živjeti bez smisla, bez totalnog i apsolutnog smisla. "Ovdje ocrtana problematika vrijedi ne samo za individualni život nego isto tako za historiju. Historija ima svoje podrijetlo u uzdrmanosti naivnog i apsolutnog smisla koji označava rađanje gotovo simultano i usko korelativno politici i filozofiji. Zapravo, ona je razvoj mogućnosti početno zasnovanih u toj uzdrmanosti. Zbog tog razloga i za one koji se orijentiraju prema neposrednom životu, izgleda kao da historija završava u nihilizmu bivstvujućeg bez smisla. U shvaćanju bivstvujućeg u svojemu bivstvu, što je karakteristika moderne znanosti, objektivističke, koja se odriče idealne asimptote svakog odnosa prema smislu, taj čin izgleda da se afirmira na vrlo energičan način. Taj objektivizam je međutim unutrašnje proturječan i neke indicije nagovještavaju da je sama znanost u toku da ga prevlada."[292]

Daljnje poglavlje je posvećeno Europi i europskom nasljeđu do kraja 19. stoljeća. Briga o duši koja karakterizira antičku i kršćansku Europu u 16. stoljeću doživljava veliki preokret. Druga tema dolazi u prvi plan. "Briga o *imati*, briga o vanjskom svijetu i njegovom dominacijom, pobjeđuje brigu o *duši*, brigu o *bivstvu*."[293] Nastaje novi europski elan, i njegova je najdublja i najvažnija kreacija moderna znanost, matematika, prirodne znanosti i historija.

Istina je da se znanost renesanse (Kopernik, Kepler, Galilei) još uvijek vezuje za staru *theoria* kao momenta brige za dušu. Ali u samoj znanosti, prvenstveno matematici, "vidi se da se manifestira sve više

291 J. Patočka, ibid., str. 71.

292 J. Patočka, *ibid.*, str. 88.

293 J. Patočka, *ibid.*, str. 93.

duh tehničke dominacije, univerzalnost sasvim drugačijeg tipa od onoga koji se u antici odnosio na sadržaj i dominaciju forme: jedna formalizirajuća univerzalnost koja malo-pomalo dovodi do davanja prioriteta rezultatu nad sadržajem, dominacije nad shvaćanjem."[294] Ta se znanost sve više orijentira prema tehnologiji i njezinoj primjeni. Razmatrajući ovu europsku situaciju, Patočka zaključuje da je s Nietzscheom nihilistička kritika te situacije imala u mnogo čemu pravo. "Dijagnostika europskog društva 19. stoljeća kao nihilističkog rezimira sve krize epohe: politička kriza i socijalna kriza imaju svoj izvor u krizi morala."[295] Treba ponoviti zapravo ono što je na početku europske epohe bila stvarnost: realnost duše koja omogućuje u tome vječnom univerzumu istinu i bivstvo-u-istini ne za nadčovjeka nego za autentično ljudsko biće.

Dotičući i problem čovjekova otuđenja, prvenstveno od sama sebe, Patočka je postavio pitanje propada li industrijska civilizacija jer nije riješila pitanje ljudski autentičnog života. Čovjek je izvanjski razrušen i sveden unutrašnje na mizeriju. S druge je strane isto tako istina da ta civilizacija omogućuje ono što nijedna do danas nije mogla: život bez nasilja i s veoma velikom jednakosti šansa. Borba protiv vanjske mizerije je također i unutrašnja borba. Mogućnost koja nastaje našom civilizacijom prvi put u historiji je "mogućnost da se transformira vladavina slučaja u vladavinu onih koji razumiju o čemu se radi u historiji. Ne shvatiti tu šansu, ne iskoristiti je, bila bi tragična *greška* (ne nesreća) od strane intelektualaca. Historija nije ništa drugo nego rušenje sigurnosti koju označuje dano shvaćanje. Ona nema drugi smisao, drugi cilj. Za lošu beskonačnost nestabilne egzistencije ljudi na svijetu, egzistencije komplicirane danas planetarnom afirmacijom masa naviknutih na laskanje i rastuće zahtjeve u trenutku da postane lagani plijen demagoških manevara, taj smisao i taj cilj su međutim uvelike dovoljni."[296] Moderna civilizacija nije samo opterećena svojim vlastitim pogreškama nego i zato što problem historije nije riješen. On mora ostati problem.

Prelazeći dalje na problem ratova u našem stoljeću, toj rak-rani moderne civilizacije, Patočka postavlja pitanje zašto se energetska transformacija svijeta mora provoditi ratovima? Čovjek koji je prošao frontu i rovove je, kao što je rekao Teilhard, drugi čovjek. Mi možemo govoriti o svemu i svačemu u vezi s ratom i frontama, romantično i tragično, međutim "fronta je apsurd *par excellence*".[297]

294 J. Patočka, *ibid.*, str. 95.

295 J. Patočka, *ibid.*, str. 103.

296 J. Patočka, *ibid.*, str. 126.

297 J. Patočka, *ibid.*, str. 136.

Nastavljajući prikaz uzroka i posljedica, s obzirom na države, narode nakon Prvoga svjetskog rata, Patočka konstatira da je mir, transformiran u volju rata, samo objektivizirao i otuđio čovjeka. I sada se ponovno došlo do opasnosti rušenja mira. Sve ideje socijalizma, progresa, emancipacije i demokratskih sloboda sužene su, ograničene, nestvarne. One imaju svoj puni smisao ako uspijevaju potaknuti nas na transformaciju cjelokupnoga našeg života, cjelokupne naše egzistencije; ako odgovaraju toj kozmičkoj i univerzalnoj formi kojoj dolazimo apsolutnim žrtvovanjem nas samih i našeg dana. "Tako *noć* postaje odjednom apsolutna prepreka na putu dana prema lošoj beskonačnosti sutrašnjica. Ona nam izgleda da je *nenadmašiva* mogućnost. Mogućnosti dana *tobože* nadindividualne dakle su uklonjene a ta žrtva se pokazuje kao *autentična* nadindividualnost."[298]

Rat nikad ništa konačno ne rješava. Nije izlaz u zatvaranju u sebe i svoje uske krugove jer sila i znanost prožimaju cijeli svijet. Perspektiva mira, života i dana nema kraja "to je perspektiva jednog beskonačnog sukoba koji se stalno ponovno rađa, uvijek istog, u stalno različitim oblicima."[299]

U glosama, dodanim nešto poslije, Patočka se osvrnuo na neka filozofska pitanja o odnosu svijesti i društva, imajući na umu ponajprije koncepciju raširenu u marksizmu da ne određuje svijest društveno bivstvo nego društveno bivstvo svijest. Smatrao je da se ni dijalektički ni empirijski nije dokazalo da "društveno biće čovjeka" koincidira s ekonomskim odnosima i procesima. Ta premisa materijalističkog shvaćanja historije je u biti "pret-postavka, nešto što je unaprijed dano, postulat, a ne dokazana i evidentna teza".[300] Patočka isto tako misli da klasna borba ne može biti dokaz za ekonomsku koncepciju historije jer se ta borba zbiva u političkoj sferi, koja je u principu borba u sferi slobode da bi se sloboda proširila. Ako borba klasa nije ekonomsko pitanje nego "duhovno" i "egzistencijalno", ona ne može biti izolirana od cjeline duhovnosti kakva se otkriva u sferi slobode. Nema samo borbe, ima i solidarnosti, nema samo mase nego i zajednice, a zajednica poznaje i druge veze od onih koje je stvorio zajednički neprijatelj.

I na kraju, Patočka se vraća Husserlu kada zaključuje da se ne može reći da dijalektika nema nikakve osnove. Ali on smatra da historijska dijalektika, bez obzira na to je li metafizička ili materijalistička, griješi protiv jednog veoma važnog principa koji je formuliran u 20. stoljeću. "Radi se o principu *fenomena*. Treba filozofirati na osnovi fenomena a

298 J. Patočka, *ibid.*, str. 155.

299 J. Patočka, *ibid.*, str. 157.

300 J. Patočka, *ibid.*, str. 155.

ne na osnovi *hipotetskih konstrukcija koje proizlaze iz principa.* Dijalektika je živi problem u onoj mjeri u kojoj nam pomaže da vidimo, da čitamo, da ekspliciramo fenomene. Ona postaje mrtva čim pokušava prekoračiti te granice u pravcu apsolutnog filozofiranja ili apsolutizacije ovih ili onih historijskih pozicija, apsolutizacije koja mora završiti u stvaranju mita."[301]

Ovo su osnovne misli i razmišljanja Jana Patočke, suptilnog mislioca humanista, kojemu je na srcu bio slobodni razvoj i ostvarivanje čovjekovih mogućnosti, a koji se u tom vremenu našao u unakrsnoj vatri političkih totalitarizama, koji nisu imali ni volje ni sluha za ta humana stajališta i težnje. Ali je Patočka, uz mnoge druge europske intelektualce, ostao ličnost koja u biti nije odstupala od svojih filozofskih uvjerenja.

A što se tiče njegove "fenomenološke pozicije", prema kojoj sam već izrazio svoje kritičko mišljenje, i ona pripada prirodnom i potrebnom "vječnom" filozofskom dijalogu i istraživanju.

Na kraju treba navesti još dva historijska djela koja sam imao samo u njemačkom prijevodu. Prvo je ruskoga filozofa *J. S. Kona – Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts I-II*, Berlin 1964. Prvi dio pod naslovom *Die Geschichtsphilosophie der Epohe des Imperialismus* posvećen je građanskoj filozofiji historije 20. stoljeća u kojemu nastoji pokazati krizu građanskog mišljenja o historiji. Prikazan je veći dio predstavnika filozofije života, njemačkog neokantizma, filozofskog iracionalizma, neohegelizma, neopozitivizma i religiozne filozofije historije. Prikazi su rađeni na originalnim tekstovima i u velikoj mjeri su kao prikazi objektivni. Međutim, njegov stav prema toj filozofiji ne razlikuje se znatno od tadašnjih stavova sovjetske filozofije, tj. da je građanska filozofija u krizi i u službi imperijalizma, a marksistička je odgovor na sve te probleme koji muče građanske filozofe. Isto tako, kao što je tada bilo uobičajeno, citiraju se razni kongresi komunističkih partija, osobito Sovjetskog Saveza, i njezinih glavnih političkih rukovodilaca kada su nastojali analizirati suvremenu sovjetsku situaciju i pokazati da je socijalizam rješenje svih današnjih socijalnih problema, imajući naravno na umu njihov "socijalizam" koji je za njih već prelazio u komunizam.

U drugom dijelu pod naslovom *Geschichtsphilosophische Fragen der heutigen bürgerlichen Historiographie* Kon raspravlja uglavnom o onim pitanjima koja su tretirana u modernoj znanosti o historiji ili teoriji historije. Tu raspravlja o filozofskom idealizmu historičara, o objektivnoj istini u historiji, o zakonomjernosti u historiji i napredovanju u svjetskoj historiji. Osnovni stav i metoda izlaganja su identični kao i u prvom dijelu.

---

301 J. Patočka, *ibid.*, str. 157.

Drugo djelo je napisao Bugarin *Nikolai Iribadschakov Kritik der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Frankfurt na Majni 1975. On još više pojednostavnjuje cijelu problematiku, te je za njega građanska filozofija izraz propadanja građanskoga društvenog poretka, historijske besperspektivnosti i straha pred budućnošću. Odbacujući sve rezultate građanske filozofije historije i nastojeći pokazati da je marksistička filozofija historije jedino znanstvena i istinita, Iribadschakov je još jednostraniji i dogmatskiji nego Kon.

Takva mišljenja i metode istraživanja i valoriziranja filozofske i filozofskohistorijske misli već su odavno potpuno anakrona i ne pridonose ništa toliko potrebnom filozofskom dijalogu. Odabrati iz građanske filozofskohistorijske misli neke stavove koji nisu u skladu s nekim marksističkim stavovima i interpretacijama, u ovom slučaju potpuno dogmatskim, i smatrati da je marksizam sve te dileme i probleme već riješio – postupak je koji ne razumije kompleksnost suvremenoga historijskog kretanja i svu složenu problematiku suvremenog svijeta.

Svi oni, "prseći" se sa svojim "marksizmom" kao gotovo definitivnim rješenjem problematike historije, nisu zapravo vidjeli ono što im se pred nosom događalo. U euforičnom zastupanju socijalizma i marksizma nisu vidjeli da društvo, koje su tako apologetski zastupali, nije bilo ni socijalizam ni komunizam. Staljinistički društveni sistem nije bio u vezi sa slobodom – a o tome je u biti riječ – niti na razini političkih, sindikalnih, umjetničkih i kulturnih sloboda suvremenoga razvijenoga građanskog svijeta. Zato je i propao. Samo nije propao socijalizam, a posebno ne komunizam, koji uopće nisu ni postojali, nego reakcionaran društveni sistem kojemu je ime staljinizam, oblik suvremenoga totalitarizma. A to dogmatski "marksistički" apologeti jednostavno nisu vidjeli.

Kako smo vidjeli u jednom od prethodnih poglavlja, Italija nije nakon renesanse, kada je bila avangarda i u umjetnosti i u filozofiji i znanosti, mogla više držati korak s Europom. Razloge sam bio naveo pa ih sada ne moram ponavljati. Treba imati na umu da je Italija sve gotovo do kraja 19. stoljeća bila pod tuđinskom vlašću i pod jakim utjecajem crkvene organizacije, što je sputavalo onaj snažni i presudni zamah u znanosti i umjetnosti koji se u 18. i 19. stoljeću zbivao u Zapadnoj Europi. Krajem 19. stoljeća, nakon oslobođenja, moralo se mnogo toga nadoknađivati pa je i utjecaj europskih dostignuća na svim područjima kulture, pa tako i filozofije, bio presudan. Vidjeli smo da je važniji krug postojao u Napulju (B. Spaventa, A. Vera, F. de Sanctis), koji je pod jakim utjecajem Hegelove filozofije, što je kao racionalistička misao bilo jaka protuteža tada još uvijek postojećoj skolastici i spiritualizmu. Ta

grupa, posebno de Sanctis, djelovala je i na A. Labriolu, kao i na njegove učenike B. Crocea i G. Gentilea.

Između dva rata Croceova "filozofija duha" i Gentileov "aktualistički idealizam" bili su dominantne struje u talijanskoj filozofiji. Mussolinijev fašizam je onemogućio marksističku struju (Gramsci je bio zatvoren i u zatvoru umro), a drugi su se povukli ili emigrirali. Gentile se odvaja od Crocea i postaje poklonik fašizma i ministar prosvjete, a Crocea su, s obzirom na njegov i međunarodni ugled, morali trpjeti, tako da je on ostao gotovo jedina liberalna i demokratska luč u toj tami fašizma. Kad je Gentile potpisao 1925. godine manifest vjernosti talijanske inteligencije fašističkom režimu, Croce je kao odgovor napisao manifest protesta i tako postao i u neku ruku simbol otpora demokratskih snaga. Njegov je utjecaj na talijansku inteligenciju bio znatan pa je imao i mnoge sljedbenike.

Razvitak marksističke misli u Italiji grubo je prekinut s usponom talijanskoga fašizma koji ujedno otvara eru fašizma u Europi. Komunističke i socijalističke tradicije u talijanskoj radničkoj klasi i u inteligenciji bile su znatne, tako da nakon oslobođenja od fašizma i uspostavljanja dosta široke građanske demokracije diskusije u vezi s marksizmom postaju veoma žive. Tome su mnogo pridonijeli neki poznatiji intelektualci, uglavnom profesori filozofije, koji su se sudjelovanjem u pokretu otpora ili barem političkim opredjeljenjem za borbu talijanskih socijalističkih snaga u historijskoj praksi angažirali za misao koja je bitno historijska i svojim intencijama prevladava okvire građanskoga svijeta.

Osim toga, jedna okolnost je u priličnoj mjeri utjecala na shvaćanja i recepciju marksizma u Italiji – Gramscijevo djelo koje je bilo u biti antidogmatsko i antistaljinističko. Ako su Francuzi imali prednost što se socijalistički i marksistički pokret mogao gotovo nesmetano razvijati do rata, Talijani su imali prednost što je njihova najznačajnija *politička* ličnost, jedan od najvažnijih rukovodilaca socijalizma, a poslije i osnivač i sekretar Komunističke partije – *A. Gramsci* – svojom intelektualnom širinom i lucidnošću nastavljao na najbolje kulturne i misaone europske tradicije. Objavljivanje njegovih zatvorskih bilježnica nakon rata bio je izvanredan događaj za talijanski marksizam.

Talijanski komunisti su se nalazili pred složenim problemom: socijalisti su, neovisni o sovjetskom staljinizmu, veoma lako akceptirali Gramscijeve koncepcije. Komunisti su naprotiv u recepciji Gramscijevih stajališta stalno dolazili u proturječja s ideologijom koju su morali slijediti – ne samo na teorijsko-filozofskom nego i na političkom planu. Gramscijeve koncepcije ni u kojem slučaju nisu bile spojive s nemisaonom interpretacijom filozofije, dijalektike, spoznajne teorije itd., kao ni

sa staljinističkom koncepcijom monolitne partije, demokratskog centralizma, gdje je demokratizam potpuno iščezavao, s pretenzijom da je sovjetski model revolucije i socijalizma jedino moguć i time obvezan itd. Zato je i praksa talijanskih komunista u tom razdoblju bila ne samo proturječna nego i potpuno nekonzekventna. Teško se moglo spojiti pozivanje na Gramscija, njegov slobodarski i elastični duh, njegov antibirokratizam, njegove koncepcije "savjeta" (consigli) kao osnove socijalizma, a na drugoj strani sudjelovati u kampanji Informbiroa protiv jugoslavenskih marksista i komunista koji su barem počeli ostvarivati upravo ono što je Gramsci pretpostavljao da čini suštinu novih historijskih odnosa.

U vezi s tim pitanjima posebno je bio karakterističan *Antonio Banfi* (1886.–1957.) koji nakon plodne faze kritičkog racionalizma prije rata, bogatom kulturom i bitno humanističkim intencijama prilazi marksizmu. Kao i većina jačih intelektualaca, i Banfi je akceptirao marksizam kao teorijsko i praktičko rješenje krize ne samo građanske svijesti nego građanskog društva u cjelini. Zato za njega marksizam nije mogao biti samo neka skučena metoda, nekoliko crta, itd. nego univerzalna misao ljudskog oslobođenja. Banfi stoga osobito podcrtava socijalnu, historijsku, etičku, teorijsku i humanističku univerzalnost marksizma, što za njega znači ne samo otvorenost marksizma, konkretnu historičnost nego i teoriju ljudskog oslobađanja i osvjetljavanje čovjekove borbe za ostvarenje ljudskosti.[302]

U Banfija je očito nastavljanje na talijansku marksističku tradiciju Labriola-Gramsci kojoj je bila strana interpretacija marksizma u smislu nekog ontologizma, mehanicizma, sistema kategorija itd. nego je bitno podcrtavala historijski i oslobodilački karakter marksizma. Tako bit Marxove misli i Banfi traži i koncipira u revolucionarnoj, historijskoj dijalektici te je ponovno historijska praksa, a time i kategorija prakse, u središtu interesa. U jednoj od svojih posljednjih rasprava Banfi je pisao: "Historija nije providencijalni ili apstraktno racionalni plan, kako bi htjelo metafizičko mišljenje, nije puki indiferentni niz događaja kako bi htio apstraktni historicizam koji je onom mišljenju čista negativna

302 Vidi Antonio Banfi, *Saggi sul marxismo*, Roma, 1960. (*Sull' universalitŕ del marxismo*, 1957.), str. 45-61. Rezimirajući, pisao je: "Marksizam razrješava po sebi u principu konflikt, od kojeg smo pošli, između ideologije i filozofije, između prakse i teorije, konkretnog angažmana i umnosti. Njegov historijski izvor i svijest koju ima o njemu koincidiraju s potencijalnom historijskom etičkom, teorijskom i humanom univerzalnošću. Ali upravo zato takva univerzalnost nije dana u neposrednoj formi apsolutne istine, nego u formi borbe, traženja, zadatka, što se uvijek zna u historiji i po historiji" (*Saggi sul marxismo*, str. 61).

suprotstavljenost. Ona je stvaranje i odvijanje situacija, struktura, vrijednosti, čiji smisao, ako ga se hoće fiksirati općenito među različitim, oprečnim aspektima koje poprima u kulturnoj svijesti, jest dijalektički proces konstruiranja ljudske univerzalnosti i autonomije, egzistencijalni fundament idealne univerzalnosti i autonomije uma."[303]

Marksizam je tako za Banfija bitno nastojanje oko shvaćanja i teorijskog elaboriranja čovjeka i njegove historije, slobodno filozofsko, historijsko i sociološko istraživanje oslobođeno svakog dogmatizma i apstraktnosti te kao takav "svjetlo za radikalnu akciju koju historija izvodi u samoj sebi da bi konstruirala posredovanjem ljudi svijet i život ljudski".[304]

Zato je Banfi manje davao značenje ontologiji kao teoriji bivstva i njegovih formi kao bitnih principa za eksplikaciju realnog, te je ona za njega uvijek neke vrste "pragmatičke mitologije" koja je više destinirana da pojednostavni nego da objasni i osvijetli realnost. Banfi je svim ovim svojim nastojanjima da shvati marksizam kao najadekvatniju teoriju čovjekove historijske prakse nastavljao na najbolje i najrevolucionarnije europske humanističke i znanstvene tradicije koje su oslobađale čovjeka metafizike, supranaturalnosti i dogmatizma te se borile za novu znanstvenu i historijsku svijest. Banfijev otvoreni i svestrani dijalog s misliocima nemarksistima primjer je ne samo velike kulture i erudicije nego i jedino mogućega filozofskog i znanstvenog stava o nužnosti historijskog i teorijskog dijaloga ako se želi napredovati u rješavanju problematike i prirode i historije. Zato je za Banfija novi "kopernikanski čovjek" onaj za kojeg ne egzistira neko metafizičko providenje i koji kao dio prirode, ali djelujući u njoj i stvarajući svoje historijsko djelo, dolazi do univerzalnosti svijesti i racionalnosti znanja koje mu omogućuje njegovo praktičko historijsko djelovanje. Time je za Banfija u središtu pažnje potreba filozofske i teorijske elaboracije teorije civilizacije i kulture za koju je marksizam, kao svijest koja prati borbu radničke klase za afirmaciju njezine univerzalne ljudske funkcije, dao najviše pretpostavaka.[305]

303 A. Banfi, La mia esperienza filosofica (1955.), u knjizi: *La ricerca della realtà* I, Firenze, 1959., str. 11-12.

304 A. Banfi, *Il problema sociologico, La ricerca della realtà* II, str. 696.

305 Vidi *L'uomo copernicano*, Milano, 1950. Isto tako u esejima *prospettiva filosofica* (1950.) i *L'unità dialettica della civiltà moderna* (1951.). Koliko je s druge strane svijest tadašnjih i najboljih intelektualaca marksista (komunista) bila ideološki opterećena, vidi se i u Banfijevih nekritičkih i gotovo romantičnih ocrtavanja sovjetskog društva i čovjeka, ne znajući da su njegove koncepcije u potpunoj suprotnosti sa staljinističkom uskoćom i nemarksističkim ontologizmom i mehanicizmom. Vidi npr. u već citiranom djelu *L'unita dialettica della civiltà moderna*. Kako ćemo vidjeti, talijanski se marksizam brzo riješio tih zabluda.

Druga ličnost koja je značajno djelovala na razvitak marksističke misli u Italiji bio je *Galvano della Volpe* (1895.–1968.) koji je, također nakon dulje teorijske djelatnosti kao profesor filozofije, preko svojevrsnog empirizma i poslije egzistencijalizma prišao za vrijeme rata marksizmu. G. della Volpe bio je prvenstveno estetičar te je kritizirao Croceova stajališta o estetskom kao intuitivnom, nasuprot racionalnom u znanosti. Umjetničko i znanstveno se za della Volpea ne razlikuju u osnovi po svojim kognitivnim elementima jer bi u protivnom slučaju koherentnost umjetničkog djela bila neshvatljiva.[306]

Međutim, s obzirom na problematiku čovjeka i historije mnogo više je djelovalo della Volpino stajalište o Marxovu odnosu prema Hegelu. To se pitanje, kako smo već vidjeli, provlači kroz cijelu marksističku filozofiju ovoga stoljeća. Upućujući na Marxovu kritiku Hegelove spekulacije, della Volpe smatra da se Marxova metoda bitno razlikuje od Hegelove i da se ta dva mislioca ni genetski ne mogu povezivati. Dok je Hegelova metoda mistifikatorska, dijalektika apstraktnog totaliteta, kretanje od apstraknog prema konkretnom, dotle je Marxova metoda put konkretno-apstraktno-konkretno.

To gledište zastupali su i neki mlađi filozofi marksisti koji su bili pod della Volpinim utjecajem, ponajprije L. Colletti, Mario Rossi i Nicolao Merker. Krajem pedesetih godina razvila se oštra diskusija između Collettija i V. Gerratana u "Il contemporaneo" (1958.) u kojoj je Colletti nastojao pokazati da je Engelsov stav u kasnijim djelima o karakteru Hegelove filozofije, odnosu dijalektike i sistema itd., a isto tako i Lenjinovo mišljenje u kasnijim djelima o značenju Hegelove filozofije – u osnovi pogrešno.[307]

306 Vidi Galvano della Volpe, *Critica del gusto*, Milano, 1966. Za razumijevanje umjetničkog djela, za della Volpea, osim problema odnosa strukture umjetničkog djela i društvene strukture u kojoj nastaje, zatim utvrđivanje općih gnoseoloških aspekata, potrebno je utvrditi specifičnost gnoseoloških aspekata, što čini semantičku analizu koja treba osvijetliti tu racionalno-intuitivnu konkretnost, umjetničko djelo, različito od bilo kojega drugoga znanstvenog ili filozofskog. A takva analiza upućuje na specifičnost semantičko-tehničkog medija, osebujnost izraza-jezika.

307 Najvažniji prilozi u toj raspravi bili su onaj M. Rossia, "Rovesciamento" e "nucleo razionale" della dialettica hegeliana secondo Marx (*Opinione*, br. 4-6, 1957–58.); L. Colletti, Il marxismo e Hegel (uvod talijanskom prijevodu Lenjinovih *Filozofskih svezaka*, 1958.) i Dialettica scientifica e teoria del valore (predgovor knjizi E. V. Iljenkova, 1961.). C. Luporini je intervenirao u diskusiji člancima Appunti per una discussione tra i filosofi marxisti in Italia (*Rinascita,* 1962.) i "Rovesciamento" e il metodo nella dialettica marxista *(Critica marxista*, br. 3, 1963.). Opsežnija djela o tim pitanjima objavili su Mario Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana* I, Rim, 1960., II, Rim, 1963.; Nicolao Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Milano, 1961.

Veoma aktivan u tim kontroverzama bio je jedan od najpoznatijih marksističkih filozofa u Italiji *Cesare Luporini* (1908.–1993.) koji je preko egzistencijalizma i političke angažiranosti u pokretu otpora u marksizmu našao teorijska i praktička rješenja suvremenih historijskih kontroverza.

U navedenim raspravama u vezi s Hegelom i Marxom, Luporini se suprotstavlja gledištima della Volpea i njegovih sljedbenika, smatrajući da oni zanemaruju osnovnu karakteristiku Marxovih kategorija – njihov historijski karakter. On im predbacuje da ostaju uglavnom na raskidu Marxa s Hegelom te time daju sektašku i intelektualističku interpretaciju marksizma. Jednako tako, nasuprot njihovim shvaćanjima dijalektičke metode kao konkretno-apstraktno-konkretno, smatra da taj model u Marxa glasi apstraktno-apstraktno.[308]

Osim knjiga o Leonardu da Vinciju, Voltaireu i Kantu, Luporinija najviše zaokupljaju pitanja odnosa teorije i prakse, odnos filozofije i nauke, problem dijalektike i historijskog, te odnos Hegel–Marx. Na liniji najboljih marksističkih tradicija Luporini također shvaća praksu kao osnovu ne samo spoznaje nego i historijskog bivstva čovjekova, koncipirajući je bitno kao historijsku praksu.[309] Iz toga je razumljiv i kritički odnos prema nemarksističkoj teoriji odraza kao i Lenjinovim jednostranim koncepcijama u raspri s empiriokritistima.[310]

Poslije se Luporini u svojemu opširnom predgovoru prijevodu *Njemačke ideologije* vratio na toliko diskutiranu temu o genezi i etapama Marxove misli. Ono što posebno karakterizira taj rad jest osobito naglašavanje odnosa ekonomika–politika u razvoju Marxa i Engelsa, te mišljenje, za razliku od mnogih interpretatora tog razvitka, da Marxov *Uvod u kritiku Hegelove filozofije prava* (1844.) još "nije prijelaz Marxa na komunizam, ali je njegov neposredni prethodnik". [311] Luporini, za razliku od Althussera, posebno inzistira na filozofskoj zasno-

308 Vidi C. Luporini, Il circolo concreto-astratto-concreto, *Rinascita,* 1962., br. 24.

309 Vidi C. Luporini, La consapevolezza storica del marxismo, *Società,* 1955., br. 3.

310 Vidi C. Luporini, Verità e libertà, *Società,* 1960., br. 2, str. 212. Na to se navraća i u kasnijoj studiji o stvarnosti i historičnosti u vezi s Marxovim tekstom iz predgovora drugom izdanju *Kapitala*: "Dovoljno je da se ovdje podsjetimo da je Marx to shvatio kao aktivni proces 'prisvajanja' (Aneignung) od strane čovjeka, a ne kao mehaničko održavanje (Widerspiegelung). Metafora o 'održavanju' (ili o 'refleksu') valjana je samo da bi indicirala *rezultate* (parcijalne ili kompleksne) istog procesa a ne moduse njegove dinamike. Ona, u krajnjoj analizi, služi samo da se ne pobrka s idealizmom, upravo tamo gdje se opisuje jedan *idealni* proces" (Realtà e storicità, *Critica marxista,* 1966., siječanj-veljača, str. 100).

311 C. Luporini, *Introduzione a "l'ideologia tedesca" di Karl Marx-F. Engels,* Rim, 1968., str. 64.

vanosti Marxova komunizma, pa prema tome i na njegovu humanizmu.[312] Isto tako, naglašavajući Marxov prekid već u *Tezama o Feuerbachu* s "antropološko-filozofskim stajalištem", dakle Feuerbachovim, Luporini s pravom primjećuje da se o Marxovoj znanstvenosti može govoriti u sljedećem smislu: "u shvaćanju struktura u funkciji individuuma (*i vice versa*): da su u tom slučaju u pitanju ljudski individuumi. Strukturalizam koji gubi, ili na neki način *uništava* takvu pretpostavku (u kojoj sami individuumi ili sami *discretumi* postaju same strukture) jest puka ideologija, iako je prividno znanstvena."[313] Naglašavajući upravo presudno značenje političke dimenzije u njihovu razvoju, Luporini s pravom podcrtava da u njihovu razvitku ne postoje faze čisto hegelovske, fojerbahovske, ili kantovske, fihteovske itd.[314]

Svojevrsna situacija talijanskog marksizma i komunizma, kao i već naznačene tradicije, uvjetovale su mnogo kompleksniji, slobodniji i elastičniji pristup bitnim političkim i društvenim problemima današnjice, što je bio i preduvjet za izbjegavanje političke izolacije talijanskih komunista. Na liniji tih filozofskih razmišljanja je Nicola Badaloni u svojemu djelu *Marxismo come storicismo* (1962.) raspravljao o tom problemu na osnovi klasične marksističke literature i Gramscijevih koncepcija, kritički se odnoseći prema shvaćanjima Crocea, Russella, Pretija, Collettija i dr.

Na političkom planu je svim tim naporima i prodorima najviše pridonijela njihova najznačajnija ličnost *Palmiro Togliatti* (1893.–1964.) i nakon njega *Enrico Berlinguer* (1922.–1984.). Togliattiju su posebno zbivanja na XX. kongresu KPSS-a dala mogućnost da sve svoje prijašnje sumnje pa i neslaganja s vodstvom Internacionale veoma brzo koncipira u duhu samostalnije politike, što je osobito došlo do izražaja u njegovu poznatom *Memorandumu iz Jalte* (1964.), koji je pisao neposredno pred smrt, kojim je znatno pridonio slobodnom razvoju kritičke marksističke misli u Italiji, kao i shvaćanjima suvremenog svijeta i socijalizma.

---

312 "Ali treba podcrtati", pisao je Luporini u tom radu, "da je tu riječ o *fundamentima. Manuskripti* iz 1844. izgleda da daju filozofski fundament (u jednoj *filozofiji čovjeka*) komunizmu. I stoga za mnoge danas, također i kasnijem marksizmu" (*ibid.*, str. 81).

313 C. Luporini, *ibid.*, str. 85.

314 Vidi C. Luporini, *ibid.*, str. 87. Od mnogobrojnih diskusija među talijanskim marksistima treba svakako spomenuti polemiku Alda Zanarda sa sovjetskim marksistima E. P. Kandeljem i V. A. Karpušinom. Zanardo je u svojoj raspravi Forme i problemi suvremenog marksizma (O odjeku misli mladog Marxa) (*Studi storici*, 1962., br. 4) podvrgao kritici neke važne momente sovjetske teorije i prakse (pozitivizam, dogmatizam, ateorijske i scijentističke postup-

Od poznatijih ličnosti na području filozofije treba spomenuti *Franca Lombardija* (1906.–1989.) koji je bio profesor na raznim talijanskim sveučilištima i kao kritički realist bio je u stalnoj polemici s talijanskim i europskim idealizmom. Njegov dijapazon pisanja bio je veoma širok te piše o čovjeku i njegovu svijetu, o slobodi, kritičkoj filozofiji, o europskoj i talijanskoj filozofiji itd. Djelo koje je nešto više posvećeno i nekim problemima filozofije historije objavio je 1955. pod naslovom *Dopo lo storicismo*. Kao što ćemo vidjeti, i ono uglavnom sadrži prikaze, razmatranja i kritiku raznih shvaćanja, što ovdje moram izostaviti i ukratko se zadržati na njegovoj osnovnoj misli. U prvom dijelu u kojemu daje analizu pojmova u vezi s historijskim gledanjima, osvrće se na pitanja vremena od Augustina i Leibniza do Kanta, Hegela i Gentilea. Isto tako daje historijski presjek u vezi s pojmom "historija" od grčkoga kršćanstva, preko renesanse do suvremenih shvaćanja (Hegel, Marx, idealizam, evolucionizam, talijanski neoidealizam itd.).

Drugi dio je posvetio pojmovima historičnost i historicizam pri čemu se najviše zadržava na protivnicima toga shvaćanja (religijska pozicija, Platon i dr.).

Treći dio posvećuje pitanju prevladavanja historicizma u kojemu tretira pitanje bivstva i historičnosti mišljenja, problem dijalektike (od Hegela i Schellinga do Gentilea i Crocea), a na kraju raspravlja o historijskim kategorijama sloboda, duh, historičnost ljudskog mišljenja, a ne historicizam. Lombardi je nastojao pokazati da je svako mišljenje povijesno mišljenje, tj. nije izvan historijskog vremena i prostora. S druge strane nije se slagao s historicizmom koji je završavao u potpunom relativizmu.

Lombardi je smatrao da je jedna filozofija utoliko kreativnija ukoliko omogućuje čovjeku da izgrađuje što čovječniju stvarnost. Ona neće čovjeku obećavati neko univerzalno i apsolutno znanje, ali će mu osigurati vlastitu odgovornost u tom svijetu bivstva da vlastitim naporima i odgovornošću djeluje u svijetu. Na završetku svojega djela pisao je: "Međutim naročito nema historičnosti mišljenja (što je druga stvar od historicizma) gdje ne postoji smisao za složan rad, u mišljenju kao i u životu, u ljudskom društvu."[315] A djelo završava mišlju da "dublje značenje historičnosti mišljenja (a ne, dakako, historicizma) ostaje zbog toga, što smo pokazali već u početku, kao nasljeđe vjekova ove historije – koja nije kulturna a da nije politička – u *europskoj civilizaciji*, i kao

ke itd.). Sovjetski autori su odgovorili člankom Još jednom o historijskoj sudbini misli mladog Marxa (*Voprosy filosofii*, 1964., br. 1) koji je samo pokazao da su dotični sovjetski marksisti, koji su se inače smatrali predstavnicima "stvaralačkog marksizma", bili nesposobni za stvaralački marksistički dijalog.

315 Franco Lombardi, *Dopo lo storicismo*, Rim, 1955., str. 367.

supstancija onoga što je ljudsko i moderno mišljenje: *čestiti ljudi mogu imati različito mišljenje.*"[316]

Među talijanskim historičarima koji su posvećivali izvjesnu pažnju i filozofskohistorijskim problemima možemo spomenuti *Ernesta Ragionerija* (1926.–1975.) i *Alda Ferrabina*. Ragioneri, marksistički orijentiran, objavio je 1951. djelo *La Polemica su la Weltgeschichte* u kojemu daje sažeti pregled pokušaja i debata u vezi s problemom svjetske historije (Weltgeschichte). Pri tome pokazuje karakter tih pokušaja od Bossueta, Voltairea, Herdera, W. v. Humboldta a osobito Rankea, Troeltscha, Rohrbacha do nastojanja Berra da dade znanstvenu sintezu historije, čemu su posvećena kolektivna istraživanja u "L'evolution de l'humanité". Osvrće se i na pokušaje Pirennea, L. Halphena, N. Jorga, B. Crocea i nekih drugih. Ragioneri je već pripadao generaciji koja se veoma kritički odnosila prema Croceovu idealizmu, pa kaže da je Croce imao dobrih kritičkih zapažanja i primjedaba, ali "nije ušao u suštinu polemike o *Weltgeschichte*".[317]

Aldo Ferrabino bio je također pretežno historičar koji je posebno cijenio antičke historičare Tukidida, Livija i Tacita. Bio je i senator u prvom senatu Republike i kršćanski orijentiran. U povodu njegova sedamdesetog rođendana njegovi učenici i prijatelji objavili su zbornik njegovih manjih radova pod naslovom *Scritti dei philosophia della storia*, Bologna 1962. Uglavnom se radi o člancima o historiji i raznim historičarima. U nekoliko članaka, iz kojih se vidi njegovo filozofskohistorijsko stajalište, dolazi također do jasnog izražaja njegova kršćanska nastrojenost. Za njega je providencija u historiji na djelu. Sve bitno je za njega providenje Boga: i napor čovjeka da shvati pad i vječnost, suprotnost duha i tijela, žrtvovanje martira, antitezu između božanske harmonije i kozmičke disharmonije, sloboda itd. "To je historija nasuprot prirodi, pisao je Ferrabino u jednom članku, to je njen smisao: patnja preteže, misterij preteže, smrt je muka života: u ničemu završava sve."[318]

Svemoć božanskog za čovjeka je vječno ili stalno obnavljanje društva. Non est deus mortuorum sed viventium. Istinski humanizam je za njega kršćanstvo, kao što je pravo kršćanstvo humanizam. Na kraju ovih razmatranja Ferrabino je zaključio da je "zajednica rad. A filozofija historije, u krajnjoj liniji, jest filozofija zajednice pod vidom rada. Svijet se uzdiže jer tu djeluje čovjek, u meni djeluje Bog."[319]

316 F. Lombardi, *ibid.*, str. 368.

317 Ernesto Ragioneri, *La Polemica su la Weltgeschichte*, Rim, 1951., str. 128.

318 Aldo Ferrabino, *Scritti dei filosofia della storia*, Bologna, 1962., str. 369.

319 A. Ferrabino, *ibid.*, str. 789.

Osim spomenutih filozofa koji su uza svu svoju različitu aktivnost i nekim problemima filozofije historije posvećivali posebnu pažnju, ostali talijanski filozofi koji su pisali o toj temi, pisali su uglavnom o različitim odsjecima i razdobljima filozofije historije. Pred njima su stajala barem dva problema i područja istraživanja. Jedan je bio potreba osvjetljavanja vlastite talijanske baštine s obzirom na cjelokupnu filozofiju i posebno filozofiju historije. A drugi je problem bio da se što prije prevlada izvjesno zaostajanje talijanske filozofije za vrijeme fašističke vladavine. Zato su mnoga djela posvećivana modernoj filozofiji, pa tako i modernoj filozofiji historije.

Još za vrijeme rata objavio je *Carlo Antoni* (1896.–1960.), koji je bio pod utjecajem Crocea, *La lotta contro la regione*, Firenca 1942., gdje se u vezi s tom problematikom osvrće na A. v. Hallera, J. Bodmera, J. J. Winckelmanna, J. Mösera, J. G. Hamanna, J. G. Herdera i Kanta.

U drugom djelu *Lo storicismo*, Rim (Torino) 1957., daje također historijski pregled razvoja te veoma važne problematike za filozofiju historije. Antoni započinje, za razliku od nekih povjesničara, s engleskim misliocima (Shaftesburiem, Humeom, Burkeom i Fergusonom) te s "humanističkim historizmom" G. B. Vica. Nadalje prelazi na pregled shvaćanja francuskih enciklopedista od Voltairea do Rousseaua i njihova sljedbenika B. Constanta; zatim obrazlaže, pod naslovom Nacionalni mit, ideje Hallera, Bodmera i Mösera; zatim romantičarski historizam (Hamann, Herder, Novalis, Tieck i Savigny); dijalektički historizam (Maistre, Hegel); historiografija 19. stoljeća (Ranke, Mommsen, Burckhardt, Thierry, Mignet, Tocqueville, Carlyle); materijalistički historizam (Marx – kojemu priznaje značenje s obzirom na otkriće ekonomskog faktora i klasnu borbu) i apsolutni historizam u B. Crocea.

Kako rekoh, Antoni je bio ponajprije pod utjecajem tadašnjega najsnažnijega građanskog mislioca B. Crocea ali s nešto naglašenijim humanizmom. I za njega se svjetski, historijski duh služi pojedincima kao oružjem te pokušava naglasiti čovjekovo stvaralaštvo iako u okvirima navedenog idealističkog koncepta.

Neposredno nakon rata objavio je *Manlio Ciardo – Le quattro epoche dello storicismo*, Bari 1947. Ciardo smatra da je prvi začetnik historizma G. B. Vico te s njima i započinje ovaj historijski pregled. Daljnja je za njega etapa razvoja ideje historizma Kantova fenomenistička sinteza a priori koja završava s metafizičkom i historističkom sintezom a priori u Hegela. I konačno, cijeli ovaj razvoj ideje historizma završava u zasnivanju jedinstva historije i filozofije i njezinu prikazu a priori u B. Crocea.

Godinu dana nakon ovog djela *Adolfo Omodeo* objavljuje *Il senso della storia*, Torino 1948. I to djelo je historijski koncipirano, te se Omodeo prvi bavi genezom kršćanstva u procesu ljudske historije, a osvrće se i na razna historijska djela o staroj Grčkoj (raspravlja o djelima Gaetana de Sanctisa o grčkoj historiji do kraja V. stoljeća, P. Trevesa o Demostenu, E. Bignonena o Aristotelu. Omodeo zatim daje svoj prikaz razvoju antičkoga kršćanstva, zatim razdoblja prema modernim revolucijama, razna previranja u modernom katolicizmu, Napoleonovu vremenu i Risorgimentu do najnovijega vremena.

Mnogo važniji prilog historijatu filozofskohistorijskih koncepcija u 19. i 20. stoljeću dao je *Alfredo Galetti* u djelu *Natura e finalità della storia nel moderno pensiero europeo*, Milano 1953. Započinje prikaz s početkom 19. stoljeća, s katoličkom i romantičnom obnovom, s problematikom historije u njemačkoj filozofskoj romantici, nadalje filologiji (C. Balbo, F. Schlegel) te nastavlja s prikazom pozitivizma i historizma u A. Comtea i posebno s prikazom historizma talijanskog mislioca i pozitivista Carla Cattanea koji je smatrao da se slika o čovjeku može dobiti samo proučavanjem čovjekova odnosa prema svim drugim bivstvujućim, od fizičkog univerzuma preko ljudskih poredaka i života država. Daljnje poglavlje je posvećeno reakciji na pozitivizam i novim shvaćanjima u kojemu su obuhvaćeni i Nietzsche, H. Taine, M. Müller, Marx, Lenjin i Trocki. Posljednja dva poglavlja posvećena su talijanskom historizmu Crocea i Gentilea, kao i koncepcijama Spenglera i Toynbeeja.

Cijeli je ovaj prikaz razvoja filozofskohistorijske misli u posljednja dva stoljeća, bez pretenzija da bude potpun, dan stručno i interesantno, a Galetti nije bježao ni od nekih političkih tema govoreći i o boljševizmu i fašizmu.

O filozofiji historije u posljednjih stotinjak godina pisao je *Pietro Rossi* (1930.) u svojoj zbirci mladenačkih radova *Storia e storicismo nella filosofia cintamporanea*, Milano 1960., drugo izdanje 1991. U tom djelu su sabrani članci o problemu filozofije historije u Diltheya, O. Spenglera, M. Webera, K. Marxa, K. Mannheima, M. Heideggera, B. Crocea, A. Toynbeeja, J. Deweya, K. Poppera. Iako tu nisu obuhvaćeni još mnogi drugi mislioci koji su u to doba pisali o toj problematici, ovo djelo je svakako ispunjavalo neke onodobne praznine u informacijama u talijanskoj filozofiji o nekim najvažnijim ličnostima i njihovim pogledima na tu problematiku.

Renato Lazzarini, profesor teoretske filozofije u Caglariju i Bariju, objavio je 1960. godine djelo *Situazione umana e il senso della storia e*

del tempo. Lazzarini je bio pod utjecajem kršćanske filozofije, posebno B. Pascala i M. Blondela, te se njegova filozofija može okarakterizirati kao intencionalni spiritualizam s naglaskom na teleologiju i eshatologiju. U navedenom djelu dolazi ta njegova filozofska pozicija također do izražaja pa su problemi zla, oslobađanja i spasenja teme koje više pripadaju filozofskim i egzistencijalističkim razmišljanjima o suvremenoj situaciji čovjeka i nekim njegovim životnim preokupacijama (priroda i historija, smrt, spasenje itd.). On polazi od danas već definitivno usvojene pretpostavke da su priroda i historija dva posebna oblika bivstva, ali isto tako i povezana, jer je čovjek i biološko, prirodno biće. Za Lazzarinija, kao spiritualista, taj posebni oblik bivstva je u tome da je "svojstvenost historije transnaturalnost".[320] Smisao historijske egzistencije određuje se kao *status* kad se u njemu počinje razrješavati neka vrsta "ugovora između čovjeka i providencijalne uzročnosti Boga. A Bog o kojemu je ovdje riječ nije Bog filozofa, nego religijski Bog."[321] Tek ovo nam omogućuje da opravdamo konstataciju o jednom ljudskom *statusu* koji je blizak prirodnom ali nije isti. Taj religiozni smisao omogućuje nam pogled na *status vitae* koji je često ignoriran, a to je eshatološki aspekt. Već se iz ovoga vidi i naslućuje da će problem smrti i života biti postavljen u okvire religioznog, ovdje kršćansko eshatološkog shvaćanja. Razlika će biti samo u tome što Lazzarini izbjegava religiozne naivne predodžbe i pokušava im dati filozofsko-spekulativni oblik. Sasvim je razumljivo da je svaka historijska situacija zato provizorna i da se sloboda čovjeka uvijek mijenja, ali u skladu s krajnjim eshatološkim ciljem, prema "jednoj *drugoj* historiji, koja bi imala u sebi nešto zaista definitivno".[322]

Njegova daljnja razmatranja o problemu vječnosti, o smislu ljudskog u tim relacijama, o vječnosti ne kao objektu nego aktu itd., kao i onih spiritualističkih i filozofsko-religioznih tema, nisu relevantna za našu temu. Bez obzira na to koliko Lazzarini pokušava shvatiti živog Boga kao živog Ja, sa svim tim nastojanjima nije prerastao pozicije idealističkog transcendentalizma.

Pod istim utjecajem kršćanske mitologije i teleologije historije stajao je i *Theodorico Moretti Constanzi* (1912.) koji je bio profesor teoretske filozofije u Bologni. Pisao je o mnogim filozofima prošlosti, o Spinozi

---

320 Renato Lazzarini, *Situazione umana e il senso della storia e del tempo*, Milano, 1960., str. 55. Ta je knjiga zbirka njegovih članaka i rasprava od 1947. do 1959. Citat je iz članka Il senso religioso della status vitae (1955.).

321 R. Lazzarini, *ibid.*, str. 60.

322 R. Lazzarini, Prospettiva escatologica della storia e prospettiva religiosa (1957.). *Isto djelo*, str. 148.

(1946.), Platonovoj estetici (1948.), o Anselmu, Heideggeru, kršćanstvu itd. Jedan od glavnih problema što ga je pokušao riješiti jest problem i teškoće modernog intologizma, a to je pitanje dualizma između bivstva svijesti i iskustva, transcendentnosti i empirije. Naklonjen neoplatonizmu, jedna od bitnih tema je njegovo viđenje i njegova valorizacija franjevačke mistike. Tim gledanjima je, naravno, prožeto i njegovo djelo *Il senso della storia*, Bologna 1963.

Djelo je historijski koncipirano pa Moretti pokazuje što su pojedinci mislili o smislu historije kroz vjekove, od poimanja historije i historijske znanosti u antici, oslanjajući se više na mišljenja tadašnjih historičara (Herodota, Tukidida, Polibija i dr.), a mnogo manje na filozofe. Taj historijski prikaz nastavlja se preko Augustinova shvaćanja historije i njegova utjecaja na razvoj tadašnje kršćanske filozofije i historiografije, pa preko Vica do Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela. Zatim se osvrće na Schopenhauerovu kritiku humanizma i "imanentne teologije" u Hegelovu historicizmu, te završava s utjecajem Schopenhauera na E. v. Hartmanna, T. Carlylea i Nietzschea. Posljednje poglavlje je posvećeno Jaspersovim gledanjima na tu problematiku, njegovoj kritici Bultmannova mišljenja o "demitologizaciji", a zaključuje s Heideggerom i O. Culmannom koji je 1946. godine objavio knjigu *Krist i vrijeme* u kojoj se, kao i neki drugi teolozi, kritički osvrće na već spomenutu koncepciju "demitologizacije", razvijajući tzv. teologiju povijesti spasenja. Bez obzira na sve tadašnje žučne rasprave protestantskih i katoličkih teologa u kojima je bila na udaru Bultmannova koncepcija "demitilogizacije", svima njima, pa tako i filozofu Morettiju Constanziju eshaton je bio i ostao cilj i smisao ljudskog opstojanja i njegove historijske egzistencije.

Godine 1966. objavio je *Francesco Brancato* djelo *Filosofia della Storia e Storiografia* (*Dall'antichità classica all' epoca dell' Illuminismo*), Edizioni Cèlèbes 1966. Iz naslova se vidi da je Brancato posvetio to djelo i filozofiji historije i samoj historiji kao znanstvenoj disciplini i njezinu razvoju. Brancato odmah na početku piše da je Vico dao prvu skicu jedne "filozofije historije", a Hegel prvu sistematsku formulaciju i razradu. Ali to ne znači, kaže Brancato, da i prije nije bilo nastojanja da se shvati i interpretira historija.

Zato Brancato polazi još od Hezioda koji je u jednom mitskom obliku već dao shvaćanje historije. Stara Grčka je imala i historičara Hekateja pa se i u njihovih tadašnjih filozofa nalaze mnoga zapažanja i razrade historijskih tema. Brancato spominje takva nastojanja u kasnijem razdoblju u Polibija, Lukijana od Samostate, Ireneja, Augustina i Orosia te smatra da je Irenej, biskup u Lyonu u doba progona Marka

Aurelija, dao prvu i organsku formulaciju teologije historije. Spominje G. da Fiorea, O. Freisinga, a u razdoblju humanizma i renesanse ukratko se zadržava na Machiavelliju i Guicciardiniju, u razdoblju reformacije i protureformacije na Patriciju (Petrić), Bodinu i Campanelli, te u razdoblju prosvjetiteljstva piše o Bossuetu i veoma pozitivno o Voltaireu.

To djelo je objektivan i sažeti prikaz osnovnih ideja u filozofiji historije do 18. stoljeća, kao i shvaćanja pisane historije u glavnih historičara od stare Grčke do Voltairea. Iako Brancato ne objašnjava i historijske prilike u kojima su pojedine koncepcije nastajale, a nedostaju i neke važne teme kao što su bile teorije društvenog ugovora, Brancato je, kako rekoh, dao dosta objektivan prikaz i pregled navedenih shvaćanja s naglascima na onim filozofima i historičarima koji su u tom dugom razdoblju i bili najvažniji.

Godine 1972. objavio je *Guglielmo Forni* djelo *Il soggetto e la storia* koje je posvetio Husserlu i fenomenološkom pristupu historiji. Posebno kritički tretira Husserlovo djelo o krizi europskih znanosti. I sam u uvodu kaže da je načinio kritički komentar, pa i polemički, u sučeljavanju s huserlijanskom pozicijom. Završio je s postavljanjem u žarište razmatranja teme "intersubjektiviteta".

* * *

Na kraju, nakon druženja s tako raznovrsnim mišljenjima o čovjeku i historiji, što da kažem o ovomu našem stoljeću? Bilo je jednom riječi dramatično i čak suviše dramatično. Na jednoj strani neviđeni razvoj znanosti, tehnike, kulture i ljudske dokolice – riječ je, naravno, o razvijenijim zemljama – a na drugoj užasni potresi rata, vjerske netrpeljivosti, rasizma, genocida, bogatstva i siromaštva itd. Jednom riječi, kako je to Hobsbawn napisao – *doba ekstrema*.

Dvadeseto stoljeće, s dva razorna, brutalna i barbarska svjetska rata i stotine manjih, regionalnih, koji i danas traju, najočitije pokazuje krizu građanskog svijeta, njegovu nemoć da riješi ta i, kako ćemo u završnim razmatranjima vidjeti, mnoga druga egzistencijalna pitanja čovjeka. Sve je to nametnulo problematiku čovjeka i njegova svijeta u mnogo oštrijem obliku nego u ranijim stoljećima. Tome su pridonijela i mnoga revolucionarna zbivanja, i narodnooslobodilačka i ona koja su imala pretenzije da prevladaju građanski svijet kapitalizma uspostavom svijeta socijalizma. Međutim, i ta nastojanja tamo gdje je došlo do početne realizacije, pokazala su se sasvim nedovoljna s obzirom na ono što se teorijski pretpostavljalo. Zbog mnogih razloga, o kojima je bilo riječi i u ovom djelu, ti sistemi, staljinistički a ne socijalistički, doveli su samo

do partijsko-državne represije, do situacija koje su bile ispod razine razvijenoga građanskog društva. Sasvim je razumljivo da je sve to izazvalo i daljnje pomutnje, skepse i nevjerice u mogućnosti realiziranja čovjekove slobode. Kao da je čovječanstvo moralo proći stravičnu katarzu kako bi uvidjelo da se ne može ostajati na starom, ali da se mora imati drugi, razvijeniji i humaniji koncept novog. Svijest o tom novom i humanijem već je prisutna u modernih humanista, ali nipošto u širim slojevima i razvijenih i nerazvijenih naroda. Za razliku od prošlih stoljeća, razvijeni svijet u dvadesetom stoljeću je očito i upečatljivo pokazao da za bogatiji i humaniji ljudski život postoje već materijalne pretpostavke, te se ujedno pokazalo da je došlo vrijeme i potrebe jedne druge ljudske svijesti i kulturnog obrazovanja i ponašanja da bi se neke davne misli i težnje humanizma i socijalizma ispunile. Najbolji je primjer razvijena Europa koja nastoji prevladati nekadašnje nacionalne sumnjičavosti, netrpeljivosti i sukobe i okrenula je novu stranicu u svojoj dosad krvavoj historiji.

Dvadeseto stoljeće imalo je dva potpuno različita lica, pri čemu je i jedno i drugo dano u svojemu ekstremnom obliku. Na jednoj strani građanski svijet kapitalizma, koji se već uvelike mijenja, gurnuo je svijet u dva svjetska masakra, s milijunima žrtava, porušenim gradovima, razorenim obiteljima, rasnim zakonima i genocidom (fašizam i genocid nad Židovima i Romima, ali u njihovim agresijama i nad drugim narodima) itd. Teška i dramatična pobjeda drugoga dijela građanskoga svijeta, slobodnijeg i demokratskog nad ovim reakcionarnim i neljudskim, nekulturnim svijetom fašizma, i u Europi i u Aziji, urodila je važnim plodovima, o čemu će u završnim razmatranjima još biti riječi. Ali čovjekova totalna otuđenost u tim zbivanjima, ratovima, logorima, gulazima, koji su označivali najdublje obespravljenje i poniženje čovjeka, nužno je dovela i do pesimizma, gubljenja vjere u čovjeka, skepse ili religiozne eshatologije.

U vezi sa skepsom, često beznađem i mnogih predstavnika građanske filozofije prema takvim stranama moderne historije, treba naglasiti i podcrtati da to nisu bile samo subjektivne preosjetljivosti ili nepriznavanje i neviđenje velikih uspjeha moderne civilizacije. Barbarske kolonizacije, podcjenjivanje pojedinih rasa, Prvi i Drugi svjetski rat nisu bili nikakvi zvjezdani trenuci civilizacije, nego užasni padovi, stvarno tamna i neljudska strana te iste tehnički zahuktale civilizacije kojoj je moto bio – napredovanje bez obzira na žrtve! A kad tome dodamo što se krajem tridesetih i u četrdesetim godinama zbivalo u nacističkim i staljinističkim logorima, zabrinutost modernoga humanistički orijentiranog intelektualca, bez obzira na to je li liberalno-demokratskog ili socijalističkog usmjerenja, bila je više nego opravdana. Vidjeli smo da je takva

historijska atmosfera djelovala na mnoge filozofe da se okrenu problemu ljudske egzistencije, pa je ta filozofija, u raznim svojim varijantama, bila jedna od dominantnih misli dvadesetog stoljeća.

S druge strane europski svijet je doživio isto tako makabrična zbivanja u onom dijelu svijeta u koji su mnogi upirali svoje poglede u nadi da nastaje novo čovječanstvo i novi svijet. Ruska revolucija je bila nošena tim idealima prevladavanja proturječja i nehumanosti građanskog svijeta. Ali se pokazalo da za to nisu bile stvorene ni ekonomske, ni socijalne, ni kulturne pretpostavke u tom za Europu nerazvijenomu ruskom svijetu. Cijeli razvoj je na kraju završio u specifičnom tipu kontrarevolucije, u staljinističkoj totalitarnoj strahovladi koja se, iako su izvori bili različiti, u žrtvama, obespravljenosti individuuma u državno-partijskoj svemoći u velikoj mjeri mogla usporediti sa svojim "dvojnikom" – fašizmom.

Uz već prije navedene razloge, to su bili dodatni poticaji da i u marksizmu, gotovo u istom razdoblju, postane sve dominantnija humanistička misao i kritika tog otuđenoga svijeta na osnovi Marxove koncepcije otuđenja u suvremenoj historiji. Tako je uz filozofiju egzistencije ta struja u marksizmu postala također jedna od dominantnih filozofskih koncepcija o čovjeku i historiji, što se moglo vidjeti i u ovom mom djelu. Pitanje totalitarizma, a pogotovo pitanje rata, međusobnog ubijanja i tlačenja je dakle jedno od prvih i osnovnih pitanja nadolazećeg stoljeća. U završnim razmatranjima upozorit ću na još neke urgentne probleme koje čovječanstvo mora mnogo radikalnije i požrtvovnije rješavati, a čovječanstvo će odahnuti kad bude moglo te svoje probleme rješavati na ljudski, dogovorni način. Rezultati socijalne i socijalno-liberalne demokracije u svakom su pogledu važna postignuća koja ulijevaju nadu u drukčije čovječanstvo.

Drugo ekstremno lice dvadesetog stoljeća, koje ohrabruje i unosi mnogo veći optimizam nego bilo što drugo, jest dosad neviđeni razvoj znanosti, tehnologije, umjetnosti i filozofije. Rezultati teorije relativiteta, kvantne mehanike, astrofizike, raznih bioloških znanstvenih područja (mikrobiologije, genetike i dr.), tehničkih znanosti bili su upravo spektakularni te je čovjek počeo u pravom smislu osvajati svemir.

Mislim da nije potrebno, s obzirom na velike i svijetle strane ovoga stoljeća, da navodim stotine izvanrednih, talentiranih i genijalnih pojedinaca na svim područjima kulture: umjetnosti, književnosti, muzike, filma itd. Svi ti velikani su uglavnom svakom kulturnom intelektualcu poznati. Jednako tako i na području znanosti koja je u ovom stoljeću napredovala više nego u cijeloj dosadašnjoj historiji civilizacije. Sigurno je tome pridonio bujan ekonomski razvoj koji je kao posljedicu imao stvaranje mnogih velikih gradova kao ekonomskih i kulturnih centara,

s velikim porastom stanovništva, inteligencije, a time i znanstvenika i umjetnika. Sve je to pratio i daljnji razvoj demokratskih odnosa kao i slobode pojedinca. Uza sve to, a osobito u nekoliko posljednjih desetljeća, nevjerojatan razvoj elektronike i informatike pokazuje nam također da će čovjek moći mnogo bolje i sigurnije upravljati svojim životnim procesima. Nepredvidljivo stvaralaštvo čovjeka je zapravo bitna pretpostavka i velika nada za bogatiju i humaniju perspektivu ljudskog roda.

Na području filozofije, društvenih znanosti i umjetnosti rezultati su također impresivni. Ne samo da su nastale i nove filozofske, sociološke i druge znanstvene discipline, mnogi novi pravci u umjetnosti, gdje postoji i mnogo eksperimentalnoga i efemernog, nego je čovjek, stvaralac na svim tim područjima, u najnovije doba postao mnogo više neovisan o raznim društvenim, klasnim i državnim strukturama te njegovo stvaralaštvo sve više ovisi o njegovim sposobnostima, talentu i senzibilnosti.

Upravo zbog toga su rigidna dijeljenja na građansku filozofiju i marksističku postala bespredmetna. Pokazalo se da se u tzv. građanskoj filozofiji događaju jednako tako veliki pomaci, pa i prevalencija, realističkog i dijalektičkog poimanja svijeta i historije pa su neki građanski mislioci bliži marksističkoj dijalektici i humanizmu nego nekim svojim kolegama koji su ostali još uvijek na radikalnim idealističkim i antimarksističkim pozicijama. Jednako tako najbolji europski marksisti bliži su po svojim shvaćanjima najboljim građanskim filozofima nego svojim "kolegama" dogmaticima i staljinistima koji se nisu mogli osloboditi starih i prevladanih stereotipa.

Došlo je dakle vrijeme da je i na tom području potreban tolerantni kritički dijalog i da su u potpunosti neprimjerene pretenzije da se jedan filozofski, sociološki ili ekonomski sistem ili teorija proglašavaju jedino vrijednim i jedino istinitim. Pluralizam mišljenja, kao i pluralizam u umjetnosti, ta jedina plodna osnova za razvoj ljudske misli i prakse, odnio je definitivnu pobjedu nad monopolom jedne koncepcije. To, naravno, ne znači da će svi pravci biti jednako kreativni i s jednakim utjecajem na daljnji razvoj znanosti i kulture, na otvaranje novih vidika ljudskom stvaralaštvu.

ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Ovo djelo je prikaz razvoja ljudske svijesti i samosvijesti, ljudskog samoosvješćivanja, svijesti o svojemu bivstvovanju, tj. stvaranju sve viših društvenih i kulturnih oblika i institucija. Jednom riječi, njegove vlastite historije. To je prikaz svih misaonih napora, od početka racionalne i antimitološke misli, da se shvati bit čovjeka i njegova novog djela u prirodi – ljudske historije.

Ne želim davati nikakav sintetički prikaz osnovnih i najvažnijih ideja s kojima se čitatelj mogao susretati. Ali želim iznijeti nekoliko misli i koncepcija koje, po mojemu shvaćanju, bitno proizlaze iz dosadašnjih filozofskih, znanstvenih i kulturnih napora, bez kojih se historija kao cjelina ne može razumjeti. Bez kojih niti jedna znanstvena disciplina o historiji ne može imati potrebnu jasnoću i dubinu. Zadržat ću se dakle na nekoliko presudnih i bitnih problema koji su na tom putu čovjekova osvješćivanja nastali i do danas ostali živi i poticajni.

U tim razmatranjima, analizama i prikazima moje putovanje kroz stoljeća je završeno. Nadam se da su čitatelji s interesom mogli pratiti tu stoljetnu misaonu borbu najboljih i najgenijalnijih ličnosti da shvate bit čovjekova bivstvovanja. Mileniji su bili prošli u različitim mitsko-fantastičnim predodžbama pomoću kojih je čovjek pokušavao rješavati problem svijeta i svojega odnosa prema toj beskrajnoj i ćudljivoj prirodi, kao i prema samome sebi. Sasvim je razumljivo da su takvi mitovi i religiozne predodžbe, koje sve do danas ostaju nezaobilazni i važni elementi čovjekova bivstvovanja, morali prekriti i prikriti ljudsko kao ljudsko, kao samosvojno i stvaralačko. Zato u tim davnim vremenima, koja su se zasnivala na vjeri i različitim iracionalnim shvaćanjima, filozofija historije nije mogla biti ništa drugo doli mitologija i teologija historije.

Odlučan prodor od mitosa prema logosu načinili su, kako smo vidjeli, grčki Jonjani, čudesan mali narod s obala Egejskoga mora. Grčko jonsko pleme bilo je onaj mali skup ljudi na ovom planetu koji je svojom genijalnošću otvorio novu stranicu historije. Racionalna misao je nadvladala mitološku. Bez obzira na to koliko je ta mitološka misao i do danas ostala prisutna u čovječanstvu, ono se i materijalno i duhovno

razvijalo prema višim i razvijenijim stupnjevima ratia, racionalnog mišljenja oslobođenog svih mogućih mitologija i fantazija.

Kada je stari grčki mudrac i filozof izrekao čudesnu misao da ovaj svijet nije stvoren ni od bogova ni od ljudi, nego da je vječno živa vatra koja se zakonomjerno pali i gasi, tada je Heraklit izrekao misao koju ne poznaje i ne razumije i *danas* sigurno najveći dio čovječanstva. Bila je to silna i moćna misaona anticipacija, koja tek u našem stoljeću dobiva punu znanstvenu potvrdu, i baklja koja je kroz dotadašnje magluštine i iracionalne maštarije otvarala puteve k novim historijskim čovjekovim mogućnostima i novim historijskim obalama. I tu se vidjelo kako ljudska misao nije samo vezana za svoje doba i svoje društvene odnose, nego da može svojom samosvojnošću i originalnošću nadilaziti vjekove.

Trebalo je prevladati mitologiju, koja je u tim davnim vremenima bila također važan i specifičan rezultat čovjekova napora da razumije prirodni i društveni svijet i da stupi na realno tlo historijskog zbivanja, i to zbivanje i objasni onom realnošću koja je neprikosnovena – samim realnim čovjekom.

Čovjekova je misao pri tome lutala raznim prohodnijim ili neprohodnijim putevima, mitološko je pri tome bilo veoma žilavo pa se u svojim rudimentima u nekih mislilaca održalo i do naših dana. Ali sudbonosni misaoni prijelom koji su učinili u tako radikalnom obliku stari Grci i time postali i ostali fundament nove europske i dijelom svjetske civilizacije, bio je upravo u tom prevladavanju mitološkog načina mišljenja. Razvoj od mitosa prema logosu bio je onaj sudbonosni proces kojim je upravo Balkan, taj danas toliko odiozni pojam, postao kolijevkom naše europske civilizacije, a time dijelom i svjetske.

Trebali su mnogi daljnji napori da se razumije društveni svijet, historija. Netransparentnost historije, kompleksnost društvenih odnosa i njihovo mijenjanje i razvoj, bilo je jedan od bitnih razloga što je trebalo proći tako dugo vremena da se filozofija historije oformi kao poseban način promatranja i razumijevanja čovjekova historijskog djela. Pogotovo ako znamo da je u Europi tijekom cijeloga srednjeg vijeka dominirala mitološka misao. Ali penetrantna grčka misao bila je tako snažna da je i ta mitološka misao morala pridonijeti očuvanju tih filozofskih nazora, koliko i kojim oblicima ne treba ovdje obrazlagati. (Na primjer, u R. Bacona, D. Scotusa, A. Magnusa, T. Akvinskoga, P. Abélarda, Sigera od Brabanta i dr.)

Filozofija historije trebala je dati odgovor ne na bivstvo kao takvo nego na bivstvovanje čovjeka kao historijskog bića. I to ne s obzirom na njegovu mogućnost ili nemogućnost spoznaje, na moralno vrednovanje ili estetsko doživljavanje nego na njegovo stvaralaštvo koje je os-

nova i pretpostavka svih oblika njegova bivstvovanja. Pri tome se pokazalo da je to čovjekovo bivstvovanje čovjeku veoma netransparentno. Ono nije očigledan predmet prema kojemu se može usmjeriti naša svijest da bi saznala što je on, kao što su npr. predmeti prirode, umjetnosti i sl. nego je veoma teško "vidljiv", jer je to on sam u svojemu stvaralaštvu i stvaranju veoma kompleksnih oblika svojih odnosa i svojega bivstvovanja.

Velik i jedan od najvažnijih rezultata tih misaonih preokupacija je spoznaja da historija nije neko bivstvo po sebi, usmjeravano i predodređeno nekim izvanhistorijskim, transcendentnim bićima. Historija nije neki proces za sebe, koja ima kao takva svoje zakone, smisao i cilj i da je čovjek određen tim svojevrsnim kretanjem, kao u nekoj barci koju ćud historije bacaka na sve strane.

Takva historija ne postoji, pa ni svi atributi koji joj se u tom smislu pridaju. Historija je par excellence čovjekovo djelo. Ona je novum u kozmičkoj stvarnosti koja je rezultat čovjekova stvaralaštva. U svojim naporima da mijenja prirodu, u svojim različitim komunikativnim vezama, stvaranjem raznih društvenih oblika i struktura, raznih umjetničkih, vjerskih, političkih itd. situacija i oblika ljudskog postojanja, u težnjama da prevladava sve one društvene oblike koji su ga sputavali u slobodnijem razvoju – to je historija kao djelo čovjeka. Bez čovjeka prema tome nema historije kao nekoga posebnog entiteta. Jednako tako kao što bez prirode nema čovjeka, tako ni bez čovjeka nema historije.

Čovjek stvara historiju i stalno preoblikuje i mijenja i nju i svoje mogućnosti, već prema okolnostima koje su mu dane. Čovjek je sve stvorio u ovom svijetu koji nazivamo historijom. Sve što u historiji postoji, od materijalnog oruđa, političkih ustrojstava do umjetničkih djela i religije – sve je to čovjekovo djelo. Zato je i teza da je čovjek stvorio boga, a ne bog čovjeka (Feuerbach) veliko i presudno misaono dostignuće čovjekova mišljenja i svijesti. Time je dana mogućnost prevladavanja i religiozne alijenacije, tj. pretpostavaka da njime vladaju sile koje je, zapravo, sam stvorio, kao i strah da netko drugi vlada i odlučuje o njegovoj sudbini, čime je u velikoj mjeri i sužena njegova vlastita sloboda. Umjesto da čovjek shvati, a jednom će shvatiti, da je on stvaralac *svega u historiji*, dakle i historije u njezinu totalitetu, on je u velikoj mjeri i do danas podložan vjerovanju da njegove vlastite ideje i predodžbe nisu njegove nego da imaju nadempirijsko, transcendentno postojanje koje određuje njegovu sudbinu. Ovim ne ulazim u pitanje o ulozi raznih religija, a i danas ih ima na stotine, u historiji čovječanstva. Religije su bile konstitutivni dio ljudskog postojanja i imale su više ili manje važnu ulogu u životu ljudskih zajednica. Bez njih se ne može shvatiti funkcioniranje starih zajednica pa niti danas većeg dijela svijeta. One su uz

ostalo omogućavale (ali ne samo one) i potrebnu koheziju zajednice da bi mogla preživjeti. Sasvim je razumljivo da je i historijat religija poseban fenomen ljudskog bivstvovanja, koji se uvijek mijenjao kao i sve ostalo, i koji je u obliku religioznih zajednica (Crkve i dr.) mogao imati veoma pozitivnu, kao i veoma negativnu, ulogu u različitim razdobljima historijskog života čovjeka.

Jedan od najvećih rezultata moderne filozofije i filozofije historije jest, dakle, da čovjek stvara historiju, da je ona rezultat njegova svestranog djelovanja, njegove prakse, shvaćajući tu praksu u njezinu totalitetu. Jer čovjek ne mijenja svoju stvarnost, svoju historiju samo preobražavanjem prirode što je sine qua non njegove egzistencije (materijalna praksa), nego i misli tu svoju djelatnost i predviđa njezine promjene i rezultate (misaona, idejna, znanstvena praksa), ostvaruje nove oblike postojanja (umjetnost, graditeljstvo i dr.), ostvaruje razne društvene i političke oblike (pleme, država i dr.) – jednom riječi, čovjek je totalno biće, ako ga shvatimo u ukupnosti jedne zajednice (jer svatko ne može raditi i proizvoditi sve). Zato su razne jednostrane vulgarno materijalističke i apstraktno idealističke koncepcije morale ustuknuti pred tim shvaćanjima koja te jednostranosti prevladavaju.

Prema tome da, zaključimo, historija ne postoji bez čovjeka i bez njega nema nikakvog smisla, jer ona ne postoji kao neki nezavisni proces. Čovjek daje smisao svojemu bivstvovanju, a to znači i historiji kao njegovu djelu.

Ako je historija djelo čovjeka i u stalnoj mijeni, jedino je dijalektički i historijski pogled na historiju realan i primjeren. Dijalektička misao (iako postoji u ograničenoj mjeri i u prijašnjim razdobljima) u 18. i, osobito, u 19. stoljeću postaje sve više dominantna i najviši izraz i rezultat filozofskog mišljenja. Svi oni koji su branili *postojeće* odnose bili su negativno usmjereni prema toj misli, jer je ona upućivala na historijska proturječja i nužnost njihovih prevladavanja. A kako su se ta proturječja očitovala prvenstveno u društvenim odnosima, kao staleži ili klase koje su nastajale na osnovi novih sredstava za proizvodnju, nužno su se borili i za slobodu iskazivanja tih novih društvenih mogućnosti i na kraju za političku vlast koja će im to najbolje omogućiti. Proturječja su neminovno rađala proces, a ne stagnaciju. Shvaćanja da su neki sistemi vječni i od Boga dani (npr. feudalizam) srušeni su negacijom tih novih društvenih snaga. Isto je i s kapitalizmom za koji njegovi apologeti i nehistorijski, nedijalektički mislioci misle da najbolje odgovara ljudskoj prirodi (sloboda inicijative, kompetitivnost itd.), a da nisu ni pomislili da ne postoji društveni sistem koji bi najbolje odgovarao ljudskoj prirodi, jer se i ljudska priroda u tim unutrašnjim sukobima i proturječjima, kao i nastajanjem novih mogućnosti organizacije društvenog života,

također mijenja. Nisu čovjekove potrebe jednom zauvijek dane i zadane, nego razvojem društva u cjelini nastaju i nove. Zato se nove društvene snage ne mogu zadovoljiti starim potrebama i starom organizacijom života nego žele formirati svoj život zadovoljavanjem tih novih potreba i mogućnosti.

Ta dijalektička misao koja je bacala novo svjetlo na čovjeka i njegovu historiju došla je posebno do izražaja u oštrom sukobu između historicista i njihovih protivnika. Historizam je postao, i u mnogih filozofa kao i historičara, predmetom dubokih razilaženja, rasprava i polemika. Jer on je rušio ustaljena mišljenja o apsolutnim istinama, apsolutnim vrednotama i apsolutnoj organizaciji društvenog života.

Počevši od druge polovine 18. stoljeća, i u 19. stoljeću, filozofskohistorijska misao došla je do izvanrednih rezultata s obzirom na shvaćanje čovjeka i njegove historije. Već iz prije navedene interpretacije čovjeka kao bića prakse, kao jedinog stvaraoca svojega historijskog svijeta, nužno je proizlazio i zaključak da sam čovjek kao i njegovo historijsko djelo nisu uvijek isti, da sukladno s čovjekovim napretkom u stvaranju svoje kulture (materijalne i duhovne) i sam taj svijet mora doživljavati veće ili manje promjene. Historizam je pokazao upravo na taj moment historijskog života, a to je da ne postoje nikakvi apsolutni društveni sistemi kao ni apsolutne vrednote po kojima bi se organiziralo neko savršeno društvo. Historizam bitno označava stav da se cijelo čovjekovo stvaralaštvo mora historijski razumjeti. Svako historijsko razdoblje ima svoja gledanja, vrednovanja, stvaranja na svim područjima života koja pripadaju samo tom razdoblju, pa su zato i relativna. Ona mogu imati, kao što i imaju, ako su stvaralački nova, i utjecaj u daljnjim razdobljima, ali uvijek u promijenjenom obliku i u novim društvenim strukturama.

Historizam u svojemu razvijenom obliku nastoji objasniti i shvatiti pojedinu historijsku epohu njezinim vlastitim idejnim sklopom i težnjama, posebnim interesima koji u njoj prevladaju te ih ujedno dovode u vezu s političkim, privrednim i klasnim interesima dotične epohe. A po tome se epohe upravo i razlikuju.

Historizam sadržava dakle u sebi izvjestan relativizam, ali ne u tom smislu kako su njegovi brojni kritičari, osobito teološke provenijencije, nastojali pokazati njegovu neodrživost. Oni su ga interpretirali tako da je po njemu sve relativno, pa zato ne postoje nikakvi čvrsti kriteriji vrednovanja društvenih zbivanja, što dovodi do relativizacije dobra i zla, ljudskoga i neljudskog, te se i najgori društveni sistemi mogu takvim relativizmom opravdati.

Stvar, međutim, nije tako jednostavna. Točno je da je bilo mislilaca koji su zastupali takav apsolutni relativizam koji na kraju vodi u nihilizam. Ali oni snažniji umovi znali su da to ne može biti prihvatljiv

odgovor na presudna pitanja čovjekove egzistencije i historijskog opredjeljenja. Svaki razumni i humanistički nastrojen čovjek zna veoma dobro da totalitarni fašizam ili staljinizam nisu rješenja za današnje aspiracije i nastojanja čovjeka za slobodnijim i sadržajnijim životom. Postavlja se pitanje: zašto? Na temelju kojih vrednota, i postoje li one uopće, može čovjek jedan suvremeni društveni sistem osuditi, a drugi potvrditi? Je li relativizam, koji je u svakom dijalektičkom i historijskom razmišljanju sastavni dio tih koncepcija, i prevalentan u tim shvaćanjima?

Ima nekoliko momenata koje u vezi s ovim pitanjima treba naglasiti. Čovjek je i biološko i društveno biće. S obzirom na čovjeka kao bića koje osjeća, trpi, stvara, sama ta njegova biološka konstitucija mnogo više odobrava i prihvaća takva društvena stanja koja čovjeku omogućuju više slobode a manje podčinjenosti, više ostvarenja mogućnosti slobodnog oblikovanja njegova života pa tako i stvaralaštva. Čovjek će kao svako živo biće uvijek pretpostavljati slobodu neslobodi, sužanjstvu, uvijek braniti svoj dignitet jer nitko ne voli biti ponižavan, uvijek će težiti za bogatijim i mnogostranijim životom jer samo rijetki uživaju u siromaštvu i oslobađanju od svih onih potreba koje čine ljudski život. Projekt slobodnijeg života čovjeku je uvijek pristupačniji od projekta ropstva, neslobode, mučenja i patnje (A. Stern). I zato su to za njega apsolutne vrednote na kojima počiva i svaki humanizam u modernom vremenu, naravno uz još neke nove potrebe koje su izraz razvijenije civilizacije. Ali te vrednote nisu postavljene ni od koga izvan čovjeka nego proizlaze iz karaktera čovjekova bivstvovanja i osjećanja. Jednako tako treba naglasiti da te vrednote nisu imale snage da se dosad nametnu čovjekovu društvenom životu. One su čak bile od mnogih i negirane i odbacivane s obzirom na takve društvene konstelacije koje su zbog različitih društvenih podjela i interesa, kao i odnosa među državama, bile narušavane. Ali su vrednote ipak ostale kao permanentna nada u njihovo ostvarenje i u situacijama koje su ih najbrutalnije gazile. Za čovjeka one imaju karakter apsolutnosti, ali ne izvan čovjeka i historije iz jednostavnog razloga jer ih sam čovjek postavlja u raznim razdobljima i u raznim oblicima.

Jednako tako, kada gledamo pojedine društvene procese, borbe različitih društvenih snaga, vidjet ćemo da se i pri tome može ustanoviti i njihov relativizam jer su sve prolazne, ali i momenti apsolutnosti jer u jednom određenomu historijskom momentu sve te snage nisu jednako valjane i istog historijskog domašaja. Kritičari su uglavnom previđali da se kategorije apsolutno i relativno ne isključuju u potpunosti nego da svako relativno ima više ili manje u sebi apsolutnog. Kad analiziramo neka historijska zbivanja i konflikte, čovjek mora postaviti pitanje što označavaju pojedine društvene snage i pokreti. Ako su jedni označavali

neki progres ljudskog roda (progres u svim ili nekim sferama života), a drugi zaustavljali ili gušili te procese, onda apsolutnu historijsku vrijednost imaju oni prvi bez obzira na to što će i oni jednom biti prevladani. Današnji pokreti liberalne i socijalne demokracije svakako imaju prednost pred bilo kakvim totalitarnim režimom, i oni su apsolutna vrijednost za našu epohu, iako znamo da se čovječanstvo neće na tome zaustaviti i da to nije neko konačno rješenje, jer ono ne postoji.

Prema tome nije točno mišljenje kritičara historizma da su čovjekovi odnosi, njegovo stvaranje i njegova kultura uvijek historijski dani i da zato mora završiti u apsolutnom relativizmu, skepsi i beznađu. Za čovjeka ostaju već navedene istine – težnje za slobodom, opiranje porobljenosti i težnja za što uspješnijim ostvarivanjem njegovih historijskih mogućnosti – uvijek ona crvena nit koja karakterizira pokušaje čovjeka za daljnjim napretkom. Ali u kojim se to oblicima ostvaruje, to je uvijek konkretno historijski uvjetovano.

Daljnje krupno i presudno pitanje koje već nekoliko stoljeća okupira čovjekova misaona nastojanja jest pitanje: koje su u biti pokretačke snage historije, za koju smo rekli i vidimo da prolazi kroz različite stupnjeve i oblike društvenog razvoja. Već sam rekao da složenost društvenih odnosa nije omogućavala brzo sagledavanje i spoznaju takve historijske stvarnosti. Ako izuzmemo genijalnog Ibn Halduna, u kasnijim stoljećima čovjekovi pokušaji da odgovori na ta pitanja u velikoj mjeri su bili uvjetovani i razvojem pojedinih posebnih nauka. Kad je prevladavala fizika i mehanika, mislilo se da se i čovjeka može razumjeti kao dio toga kozmičkog mehanizma. Kad su kemijske i biološke nauke u prvoj polovini 19. stoljeća doživljavale snažan uspon, odmah su nastajale teorije koje su na taj način pokušale rasvijetliti čovjekovu bit i njegove društvene odnose (darvinizam, rasizam i dr.). Jednako je tako i s psihologizmom ili ekonomizmom koji su također bili izraz novih znanstvenih shvaćanja o čovjeku u tim sferama njegove egzistencije.

Odmah treba kazati da su sve te teorije mogle objasniti život čovjeka kao biološkoga ili organskog bića, ali ne i njegovu historiju. Polemike, često i veoma žučne, imaju li za čovjekov historijski razvoj glavnu ulogu idejni ili neki materijalni, ekonomski, biološki itd. momenti, upućivale su na *jednostranost* svih takvih pokušaja. Historija, kao razvoj čovjeka i društva, *uvijek* je totalitet. U njoj ne postoji plodna ideja ako se ne ostvari, objektivizira i "materijalizira" i u njoj ne postoji materijalna, ekonomska itd. praksa, rad, ako nije vođen nekom idejom. Ideje bez objektivizacije, kao što je već bilo u ovom tekstu rečeno, ili materijalizacije (ostvarenje u društvenoj praksi u raznim svojim oblicima od različitih proizvodnih snaga do političkih sustava i umjetnosti) ostaju puke maštarije bez ikakvoga djelovanja. Jednako tako je i materijalistička prak-

sa slijepa ulica, bez osmišljavanja te prakse, ako je ne vodi ljudska misao.

Svaki realni korak u historijskom kretanju i razvoju uvjetovan je *uvijek* i jednim i drugim momentom. Može se samo reći da je "materijalni" moment ontološki jači od idejnog, kao što je slučaj u cijeloj prirodi, iako idejni moment može veoma često biti i prioritetan. Ali svaka ideja, ako se ne ostvari u realnoj praksi, ostaje samo puka ideja bez ikakve djelotvornosti i značenja. A da bi neka ideja postala plodna i utjecajna, mora postojati objektivna historijska praksa (materijalna, ekonomska, politička itd.) koja "*traži*", postavlja pred čovjeka problem da se nastala proturječja u toj praksi riješe. I samo ona ideja koja je pravo rješenje jest velika, odlučujuća i stvaralačka ideja. Sve druge ideje ostaju samo fantazmagorije.

Iz svega rečenoga jasno proizlazi da se historija ne može razumjeti na temelju samo jednoga "faktora", jer je historija uvijek totalitet, a svaki faktor samo dio toga totaliteta, dakle i jednostranost. U tom pogledu su sva idealistička ili realistička, kao i ekonomistička shvaćanja koja kao jedini bitni faktor smatraju ili neku transcendentnu ideju ili čovjekov razum, ili neki prirodni faktor ili samo ekonomski, bila i ostaju jednostrana. Ono što bitno karakterizira historiju, za razliku od sve ostale prirodne stvarnosti, jest da nju stvara čovjek kao svjesno biće. On ju stvara i kao proizvođač, i kao političar, znanstvenik i umjetnik itd. pa je ona uvijek rezultat mnogostrukosti te ljudske prakse. I oni pokušaji u marksizmu da se historija shvati monistički, poput ontološkog monizma prirode, uvijek su bili nedovoljni za razumijevanje te čovjekove prakse koja je složena, diferencirana, bogata, jer čovjek djeluje u njoj sviješću pa se može i opredjeljivati i birati razne mogućnosti koje su mu historijski dane. Upravo zato ontološki monizam nije prepreka da se historija shvati pluralistički.

Mnogi filozofi koji su se prepirali da li materijalni momenti (geografski, ekonomski, biološki itd.) ili ideje "vladaju svijetom i ljudima", previđali su da su i ideje proizvod društvenog čovjeka kao i neki materijalni momenti. Ako damo prioritet jednom ili drugomu, nismo oduzeli "prioritet" čovjeku jer je on tvorac i jednoga i drugog. Čovjekova historijska praksa je, kao što je već bilo rečeno, jedinstvo čovjekove materijalne kao i idejne djelatnosti.

U historiji mogu postojati, kao što su postojali i postoje, dijelovi društva (uglavnom većina) koji su vezani uz materijalnu djelatnost (obrt, poljodjelstvo itd.), kao i dijelovi društva koji su vezani (a to je manjina) uz idejnu, kulturnu djelatnost, naravno već u kasnijem razvoju čovječanstva. Ali i njihove ideje se moraju, kako sam već rekao, objektivizirati, materijalizirati da bi historijski imale neko značenje i djelovanje.

To je tek pravo i smisleno razumijevanje one kategorije koju su neki nazvali "objektivnim duhom".

Mnogi marksistički i građanski mislioci pokušavali su shvatiti Marxovu koncepciju historije u tomu monističkom smislu, u kojemu je dominantan faktor ekonomika. U ovom sam djelu na više mjesta pokazao da veliki mislilac i dijalektičar kao što je bio Marx nije mogao upadati u takve jednostranosti, što iz njegovih djela vidimo, samo ih treba pažljivo i s razumijevanjem čitati, a to je i Engels u svojim pismima potkraj života veoma jasno naglasio. I sam Engels je u tim pismima priznao da su oni više prodavali pažnju i više isticali taj ekonomski moment, jer je to bio novi i originalan pogled na historiju, pa ga je trebalo nešto jače istaknuti.

Osim toga, često se zaboravlja da je Marx bio Hegelov učenik, iako nikad ortodoksni, te je mogao pročitati da je jedna od bitnih Hegelovih ideja i deviza bila *das Wahre ist das Ganze* (istinito je cjelina). A to znači da se u razumijevanju historije mora uzeti ukupnost faktora, što opet ne znači da su svi faktori u svakomu historijskom razdoblju od jednake važnosti i djelotvornosti.

Ovo pitanje involvira u sebi jedno od također bitnih i presudnih pitanja za život čovjeka, a to je pitanje historijskog determinizma, pitanje postoje li historijski zakoni ili ne. Kritičari shvaćanja da u historiji postoje zakoni, imali su pravo ako se pod tim zakonima mislilo nešto slično prirodnim zakonima. Ali su oni pretjerivali u negiranju bilo kakvih zakona razvoja društva, jer i svako pomnije razmatranje tog razvoja pokazuje da postoje neke pravilnosti, a ne kaotičnost zbivanja. Windelband je imao pravo kad je tvrdio da je svaki historijski događaj jednokratan, ali nije imao pravo da se zato ne može govoriti o zakonitosti. Ako bismo ostali samo na takvoj tvrdnji, onda bi historija bila nerazmrsivo kolo slučajnosti, kaotično zbivanje u kojemu bi se i sam život čovjeka činio nemogućim. Unatoč toj jednokratnosti, ipak vidimo da u historiji postoje određene pravilnosti, izvjestan red kao i nered, pa se nužno postavlja pitanje možemo li u tim pravilnostima otkriti i neke zakonitosti, kao i u prekidu tih pravilnosti. Svako društveno ekonomsko razdoblje, koje je uvijek trajalo po nekoliko stotina godina, bilo je upravo to jedinstveno i prepoznatljivo razdoblje bez obzira na to što su se unutar njega događala zbivanja koja su bila jednokratna.

Gotovo sve kritike Marxova materijalističkog shvaćanja historije zakazivale su u tome što se smatralo da je Marx u tom konceptu pokušao dati rješenje za svaki historijski moment i da je prema tome ekonomski faktor ne samo odlučujući nego i neophodan da bismo razumjeli cjelokupno historijsko zbivanje. Marx je međutim u tom konceptu dao svoje rješenje razvoja i propadanja pojedinih društveno-ekonomskih

formacija, smatrajući da su nastale i nestale upravo tim presudnim ekonomskim momentom, dakle razvojem proizvodnih snaga i društvenim odnosima koji su se na tim realnim, stvarnim i trajnim pretpostavkama razvijali, nastajali i nestajali. To je onaj opći, ili najopćenitiji zakon historijskog razvitka koji ima potvrdu u svim dosadašnjim formacijama društva, u njihovu nastajanju i propadanju, od raznih stupnjeva paleolitika te neolitika do stvaranja prvih civilizacija i robovlasničkog uređenja, feudalnog i danas kapitalističkoga, koje zbog silnog razvoja znanosti te presudne proizvodne snage modernog vremena, nužno doživljava svoje preobrazbe i utire puteve novoj društveno-ekonomskoj formaciji i novim društvenim odnosima. Ako se usporedi kapitalističko društvo 19. stoljeća, kad je bilo u svojemu snažnom usponu, s današnjim odnosima, reformama i promjenama u njemu, vidjet će se, na što ćemo još upozoriti, da su promjene veoma važne.

Sasvim je razumljivo da u svakoj društveno-ekonomskoj formaciji postoje i neki specifični zakoni (veće ili manje vjerojatnosti) razvoja i života tih formacija, pa je bilo mislilaca koji su smatrali da možemo navesti veliki broj i općih i posebnih zakona historijskog razvoja (npr. K. Breysig, G. Gurvitch).

Bojazan nekih mislilaca (Popper) da bi tvrdnjom o općim zakonima razvoja historije upali u neki holizam i završili sa zatvorenim, totalitarnim društvom, jer bi ti zakoni nužno vodili nekoj završnoj točki, nekom završetku, bili su neopravdani i netočni. Tvrdnja da postoje opći zakoni historije, za dijalektičara znači samo to što je i sam Marx bio već ustvrdio, da ta dijalektička koncepcija utvrđuje da nema vječnih društvenih sistema nego da u svakom sistemu nastaju određena proturječja za čije rješenje je potrebna i preobrazba tog sistema u neki drugi koji će to moći riješiti uspostavom novih društvenih odnosa. A taj drugi nije nikakav posljednji sistem, jer će i on doživljavati istu sudbinu kao i svaki dosadašnji.

Hegel je mogao odiseju svojega apsolutnog duha jednom završiti jer bi bilo nelogično da duh, i to apsolutni, ne dođe do pune i apsolutne spoznaje i samospoznaje. Za materijalističkog dijalektičara, kalibra jednoga Marxa, duh je samo i uvijek čovjekov duh, koji dolazi stalno do novih spoznaja i novih objektivizacija. On ne može samozadovoljno jednom stati i uzvišeno proglasiti da je došao do apsolutne spoznaje i do apsolutne objektivizacije u nekomu društvenom sistemu. On se dakle stalno i "vječno" nadilazi i u tome je njegova tragika, kao i njegova veličina. Nema kraja njegovih spoznaja i samospoznaja, kao ni njegovih objektivizacija u onome što zovemo historija i kultura.

Ideja o socijalizmu ili komunizmu kao dakle nekom apsolutnom rješenju čovjekova problema, kao dovršetak samootuđenja – bila je u biti

naivnost isto tako kao što neki misle da je današnja liberalna demokracija, s malo popravaka, riješila historijsko pitanje čovjekova opstanka. Socijalistička ili komunistička ideja je nastala, u njezinih najboljih predstavnika, kao rješenje bitnih proturječja suvremenoga građanskog društva. To su svakako bitne ideje humanizma modernog vremena, bez obzira na to što se događalo u praksi nerazvijenih zemalja koja je u biti negirala samu tu ideju, o čemu će biti još riječi. Ali sve su to samo historijska a ne apsolutna rješenja i historija s ostvarivanjem tih ideja ne može stati. I taj stupanj čovjekova razvoja imat će svoje probleme i proturječja i nove zadatke koji će se čovjeku postavljati. Dijalektička misao i dijalektička praksa ipak su one krtice koje ne mogu prestati rovati ovo naše historijsko tlo.

Oni koji misle da je građansko društvo (kapitalističko u raznim svojim razvojnim stupnjevima i transformacijama) jednom zauvijek riješilo problem čovjeka i njegove bitne potrebe, zaboravljaju da su čovjekove potrebe historijske potrebe, a ne zauvijek dane kao u organskom svijetu. Čovjek posjeduje, naravno, i niz organskih potreba koje čak i ponajprije moraju biti zadovoljene da bi čovjek uopće opstao (potrebe za prehranom, za razmnožavanjem itd.), koje međutim ostaju konstanta, iako u promijenjenim oblicima s obzirom na društveni napredak. Ali svaki materijalni i duhovni napredak rađa nove, društvene potrebe, i društvo će uvijek biti prisiljeno da ih u većoj ili manjoj mjeri zadovoljava.

Ne zaboravimo koliko su samo dva svjetska rata u ovom stoljeću stajala čovječanstvo – u nepotrebnoj potrošnji različitih materijalnih sredstava, barbarskom uništavanju gradova i mnogih stoljetnih proizvoda ljudske kulture i, na koncu, milijune ljudskih egzistencija.

Filozofija historije nema zadatak rješavati konkretne historijske situacije i davati konkretne prijedloge za svladavanje danih, u ovom slučaju suvremenih, proturječja i apsurdnosti jednog poretka. Ali se bez filozofskohistorijskog uvida u razvoj historije ne mogu davati niti konkretna rješenja. Filozofija historije je u najboljih njezinih predstavnika pokazala da čovjek pravi historiju, da u tom svojemu stvaralačkom hodu to provodi otuđujući svoju bit na različite načine – ideološke, religiozne, ekonomske, političke, pa je svaki daljnji progresivni korak u tom razvoju prevladavanje ili barem ublažavanje raznih oblika alijenacije. Procesi idu sigurno ostvarivanjem novih spoznaja, novijih humanijih odnosa i veće slobode. Svi ti procesi ne teku linearno nego sa zastojima, skretanjima pa i restauracijama koje ipak ne uspijevaju kotač historije vratiti na polazne pozicije. Razvoj proizvodnih snaga, a danas posebno nauke, glavni je, iako ne jedini, pokretač toga sve bogatijega, slobodnijeg i humanijeg razvoja.

Ako tim historijskim uvidima procjenjujemo sadašnju problematiku svijeta u razvijenim zemljama, karakter "slobodnog društva", "liberalnih i demokratskih dostignuća", koja neki smatraju i krajem historije, onda ćemo vidjeti da ni u kojem slučaju nisu dostignuti vrhunci toga razvoja i da pred današnjim generacijama ostaje još veoma mnogo borbe i posla. I one moraju shvatiti da je u sve snažnijem razvoju totaliteta ljudskih snaga i mogućnosti, ona bitna crvena nit i prošlosti i budućnosti. Zato će i ubuduće, kao što je bilo i u prošlosti, oni odnosi i sistemi pobjeđivati koji budu davali uvjerljivije i racionalnije perspektive razvoju svestranosti ljudskog bića, a ne njihovu sputavanju.

Pristalice toga građanskog društva, ove razine kapitalističkog načina proizvodnje, toga "slobodnog društva" mogu s pravom navesti niz pa i revolucionarnih promjena koje je to novo građansko društvo načinilo tokom posljednjih nekoliko stoljeća. Od parnog stroja do suvremenih računala i razvoja informatike, raznih znanstvenih dostignuća na svim područjima znanosti, razvoj je bio spektakularan. Slično je i na idejnom i kulturnom području uopće.

Ali ne treba zaboraviti barem dvije stvari: prvo, čovjek je to proveo uz najgrublje i drastične metode kojima je *profit* bio misao vodilja i najvažniji moment, a ne čovjek, njegov humaniji život i radosti života. I drugo, u borbi za tržište i dominaciju stvorio je takva divovska i skupa sredstva razaranja da bi s tim golemim kapitalima u velikoj mjeri riješio svoje unutrašnje veoma teške probleme (npr. nezaposlenost i sve ono što ona sobom nosi), kao i veliki dio problema Trećega, siromašnog, svijeta.

Ne treba dakle zatvarati oči pred onim što karakterizira ovaj suvremeni građanski svijet, uz sva velika dostignuća koja sam spomenuo. Golemi razvoj proizvodnih snaga (znanosti, tehnologije itd.) stvara sve više uvjerenje u širokim slojevima da se te snage mogu iskoristiti na mnogo bolji i humaniji način nego što je dosad bio slučaj, čak i u ovomu našem stoljeću. Bez obzira na suvremene transformacije, kapitalizam stalno "proizvodi" takve pojave i slučajeve koji su u flagrantnom proturječju s onim što se tako uznosito objavljuje kao "slobodni svijet". Ovaj svijet nije riješio krucijalni problem suvremenog svijeta, a to je svestrano razoružanje i time ratove koji su, pogotovo u ovom stoljeću, upozoravali na nehumanost ovoga svijeta. Ne treba detaljnije govoriti o tom problemu, jer suvremene generacije još nisu zaboravile rušenje cijelih gradova, njihove historijske kulture i milijune ljudi koji su ostali bez svojih najbližih. Ako tome dodamo još golemi broj manjih ratova, sukoba i istrebljivanja osobito u nerazvijenim dijelovima svijeta, onda možemo samo jedno zaključiti: suvremena struktura današnjega građanskog društva, funkcioniranje kapitalizma na bazi profita ne odgo-

vara više ovako razvijenim proizvodnim snagama koje sam spomenuo. Došlo je do klasičnog proturječja između razvoja tih snaga (uključujući ponajprije znanost i tehnologiju) i čovjek će ih morati rješavati dubokim izmjenama samog sistema koji sve to proizvodi.

Ovo društvo također ne može do kraja riješiti ni problem nezaposlenosti, što ne samo proturječi čovjekovu pravu na rad i život nego i sve te milijune nezaposlenih pretvara u građane drugoga reda, pri čemu je i njihov dignitet kao čovjeka sveden na najniže grane. Snažni razvoj proizvodnih snaga već danas omogućuje da se drastičnije skrati vrijeme rada i da se zaposli sve one koji se sada potucaju po raznim birokratskim biroima čekajući neko zaposlenje, ili rade "na crno" bez ikakvih socijalnih prava. Razoružanje i prestanak ratova veoma bi brzo riješio i taj problem, uz još neke zahvate koje ću spomenuti.

Treća nedostojna situacija za razvijeni, a to znači bogati svijet, jest ne samo drastična razlika između bogatih i siromašnih ili čak i srednjih slojeva da moderno čovječanstvo to neće dugo trpjeti. Uz to je vezan još jedan mnogo alarmantniji problem, a to je činjenica postojanja *Trećega svijeta*, tih parija modernog vremena koji su bili prvo iskorištavani a zatim prepušteni samima sebi u bijedi, neznanju i besperspektivnosti. Ne želim negirati i postojanje različitih organizacija, posebno u Ujedinjenim narodima, koje se često požrtvovno bore da bi tom svijetu pomogle i spriječile barem ono najgore, a to su njihovi plemenski ratovi, iza kojih stoje uvijek i neki drugi interesi, a i da bi umanjile nešto što samo pokazuje pravo lice bogatog svijeta – svakidašnje umiranje brojne djece. Nove društvene snage, koje su prožete humanijim gledanjem na sve ove dosad spomenute probleme, morat će postupno mijenjati nehumano društvo i dokinuti profit kao osnovnu misao vodilju toga modernog svijeta. Jednako tako će morati uložiti svoja golema sredstva za mnogo snažniji razvoj civilizacije i kulture, a to znači cjelokupnoga i materijalnog i duhovnog života, za ubrzaniji razvoj toga siromašnog svijeta pa makar se i odricalo nekih pogodnosti koje su i tako pretjerane i u potpunosti iracionalne. Ostvarujući društvo kojemu neće profit biti glavna poticajna snaga nego će organizirati i proizvoditi uzimajući u obzir *historijske potrebe* većine čovječanstva (a i one se, naravno, mijenjaju). Tko će određivati te potrebe stvar je samog društva, a ni u kojem slučaju samo pojedinaca ili ovakvih ili onakvih grupa. Čovječanstvo će morati za sve to naći izlaze, pa makar i s velikim teškoćama i čestim promašajima.

Suvremenu historijsku stvarnost karakterizira veoma zanimljiv moment. Kapitalističko društvo, sa svim njegovim pozitivnim ali i negativnim stranama, teorijski je imalo svoju negaciju u raznim koncepcijama socijalizma i komunizma. Kritike su pljuštale s obiju strana pa su

bili rijetki oni mislioci koji su smogli snage da što objektivnije sagledaju oba procesa. Teoretičari, posebno u razdoblju Treće internacionale, očekivali su veoma brzi krah kapitalizma pa su izvodili mnoge pogrešne zaključke i političke promašaje. A druga strana je pokazivala na SSSR-u, a nakon Drugoga svjetskog rata i na zemlje pod njegovom dominacijom, kako se ne mogu mjeriti niti u ekonomskom razvoju niti u vezi sa slobodama čovjeka. Pa kad je prije desetak godina pao Berlinski zid, nastala je u zapadnom svijetu prava euforija da su komunizam, a time, naravno, i socijalizam, definitivno skinuti s historijske pozornice. Proglašen je krah komunizma, a da su se rijetki ozbiljnije zapitali kako je mogao krahirati sistem koji uopće *nije postojao*. Upućujući na raspad i o njemu ovisnih država, nije bilo jasno da su tamo bili ugušeni i posljednji ostaci socijalističkih napora koje su ruski revolucionari pokušali u svojoj Oktobarskoj revoluciji riješiti. U SSSR-u, pa tako i u cijeloj Trećoj internacionali, socijalizam je već tada izgubio bitku na račun novoga, kontrarevolucionarnoga, totalitarističkog i nehumanog staljinizma. Socijalizam je već doživio svoj privremeni historijski debakl krajem tridesetih, moskovskim procesima i ubojstvom gotovo svih velikana Revolucije i dotadašnjih članova partijskih i ostalih rukovodstava. Bila je uvedena strahovlada koja se u mnogo čemu poklapala s tadašnjim najreakcionarnijim proizvodom građanskoga društva – fašizmom. Rušenjem Berlinskoga zida nije bio srušen nikakav socijalizam, a još manje komunizam (koji pretpostavlja i nestanak klasa pa prema tome i svako tlačenje i iskorištavanje čovjeka), nego *staljinizam*. A da to nije bio više socijalizam, pokazali su barem neki teoretičari i građanske i socijalističke provenijencije. Neka mi je dopušteno navesti moje djelo *Marksizam i socijalizam* (1979.) u kojemu sam analizirao nastanak tog sistema i koji sam tada nazvao birokratsko-etatističkom kontrarevolucijom. Sva njihova poslijeratna emfatička nagovještenja (što je već Staljin započeo krajem tridesetih godina) da je u njih socijalizam izgrađen i da prelaze u komunizam, bile su najobičnije floskule.

A kako stoje stvari u razvijenomu građanskom društvu kapitalizma? Njegovi apologeti ne žele vidjeti da stari kapitalizam više ne postoji i da je u ovih pola stoljeća u stalnim transformacijama i pod utjecajem novih društvenih snaga koje nastaju. Već sam rekao da su narasle proizvodne snage došle već u oštar sukob s načinom proizvodnje, upravljanjem društva i njegovim ciljevima. Naziru se pomalo obrisi novih društvenih odnosa, koje neki nazivaju socijalizmom, humanizmom itd. Liberalni kapitalizam je počeo gubiti bitku već u Prvom svjetskom ratu, a teorijski u tridesetim godinama s proklamacijom (Keynes, Schumpeter i dr.) da je kraj liberalno-anarhične proizvodnje i odnosa i da država treba dobiti u svemu tome mnogo veću ulogu. Državni kapitali-

zam koji se od tih vremena postupno razvijao značio je, zapravo, prve korake planske regulative kapitalističkog načina proizvodnje i podruštvljenja kapitala, koji se mogu nazvati i nagovještaji socijalizma koji je toj anarhiji pretpostavljao društveni plan.

Kapitalizam nije uspio, da još jednom podcrtam i nadopunim neke činjenice koje ne spadaju u diskusijska ekvilibriranja nego su životno iskustvo i prava drama modernog svijeta. Već sam naglasio da je problem ratova (a to znači razoružanja) ključno i najbolnije pitanje suvremenog svijeta i da je jedan od prvih zahtjeva socijalističkog programa da se provede sveobuhvatno razoružanje u svijetu. Ne želim ovdje navoditi, jer je to poznato, kakve su tragedije, drame i stravičnosti doživljavali u ovim posljednjim ratovima pojedini dijelovi svijeta, a pri tome su neki bili i najrazvijeniji.

Spomenut ću još samo potrebu smanjivanja enormnih razlika u bogatstvu u razvijenom svijetu, a da ne govorimo o još težem problemu Trećega, siromašnog svijeta. Veliki je zadatak moderne civilizacije da to pitanje počne radikalno rješavati pa i na štetu nekih svojih privilegija. Kapitalizam je, nadalje, velikim dijelom uništio i onečistio pojedine dijelove Zemlje, te je sve jači ekološki pokret također znak mijenjanja svijesti, osobito mladih generacija, o načinu proizvodnje i drukčijim odnosima prema prirodi o kojoj ovisi cijeli svijet. Ta nova svijest, kao i pritisak za stvaranjem socijalne države, provođenje potpune ravnopravnosti žena, jačanje autonomije manjih oblasti, a ne da ovise o dobroj volji snažne centralne državne birokracije, rješenja problema prostitucije, trgovanje drogama itd. sve su to insufijencije dosadašnjega građanskog društva i kapitalističke proizvodnje zbog profita, i nagovještaji da se stari društveni odnosi moraju mijenjati. Pa kad govorimo o kraju komunizma i socijalizma, znanstveno je mnogo ispravnije govoriti o počecima kraja jednoga društvenog sistema koji je imao važnu ulogu u razvoju suvremenog svijeta, ali je bio nedorastao rješavanju prije navedenih problema. S golemim razvojem proizvodnih snaga, znanosti i telekomunikacija, moderno informatičko društvo ne može se više razvijati na starim društvenim odnosima kapitala i rada ako se žele izbjeći dramatične i ponižavajuće situacije o kojima je bilo riječi. Znanost je tako snažno ukoračila u život čovječanstva te postala glavna proizvodna snaga društva na kojoj sada počiva sav daljnji razvoj čovječanstva, koji više ni u kojem pogledu ne može biti anarhičan. A oni koji budu sve više ovladavali ovim novim proizvodnim snagama, težit će da se što više izbjegnu dosadašnje tragedije, nehumanosti i ponižavanja čovjeka, jer i sama promjena ne bi imala nikakvog smisla. Ti novi radnici-intelektualci neće se više zadovoljavati ulogom najamnih radnika te će organiziranje svijeta sve više prelaziti u njihove ruke. Ne treba zabo-

raviti da u tim nastojanjima, sigurno i snažnim otporima današnjih vladajućih grupacija, ne treba izostaviti ni efikasnost i snažnu moć generalnog štrajka.

Želim podcrtati da ovo nije pitanje dana, godina ni desetljeća. Nego samo dugoročna perspektiva koja se permanentno mora imati pred očima i permanentno postupno ostvarivati, dakle one vrednote koje čine smisao ljudskog života i o čemu će na kraju biti još nekoliko napomena.

Ljudi nisu dovoljno svjesni da je naša civilizacija veoma mlada: deset do petnaest tisuća godina, a pred nama su još ne samo tisućljeća nego i milijuni i milijarde godina prirodne i društvene egzistencije, ako ne nastupe goleme kozmičke kataklizme.

Zato već danas, u razvijenom svijetu, jurnjava za profitom postaje sve više besmislena. Razvijeni svijet je već dosegao takvu razinu ekonomskoga, tehničkoga, znanstvenog razvoja da se urgentno postavlja pitanje skraćivanja radnoga dana, kvalitete proizvodnje, a ne nadmetanje tko će se brže razvijati i brže oplođivati kapital. Razvijeni svijet je već došao do takvog stupnja razvoja da radikalnim skraćenjem radnoga dana može riješiti besposlicu, kao i mogućnost da čovjek koristi i razvija mnoge svoje druge mogućnosti, a ne samo usko proizvodne i da se u tome iscrpljuje. Kraj "jednodimenzionalnog čovjeka" (Marcuse) zapravo je pred nama.

Dosadašnja konkurencija i jurnjava za profitom, što je u ovakvim društvenim odnosima neizbježno, bit će potpuno nepotrebna. Bit će, zapravo, nerazumljiva i smiješna. Čovjek će svjesno poduzimati one promjene koje će mu omogućiti veća životna zadovoljstva, veće spoznaje, širi razvoj njegovih sposobnosti. Bjesomučna jurnjava za profitom – što ima za posljedicu sve ono što sam za ovo društvo pokazao – ostat će u sjećanju tih novih i dosta dalekih generacija kao historijski kuriozum, kao što je za nas historijski kuriozum postojanje društava u kojima su vladari smatrani bogovima, u kojima je pojedinac imao moć života i smrti nad ljudima ili društva s osebujnim, neshvatljivim i paradoksalnim religijskim predodžbama, čega još i danas ima.

Ubrzavanje cjelokupnoga društvenog razvoja ima samo onda opravdanja kada se radi o nerazvijenim i siromašnim zemljama koje su parije suvremenog čovječanstva. Ubrzavati se mora prevladavanje te bijede, nejednakost i obespravljenost ljudi, pa i cijelih grupa i naroda. A to se ne može postići ovakvim tržišnim društvom profita, koja ulažu enormne svote novca ni za kakve korisne i humane ciljeve (oružje, ratovi itd.), nego društvom koje će imati drukčije temelje svojih proizvodnih i društvenih odnosa. Suvremeno razvijeno društvo je već sposobno pomalo ulaziti u takva prestrukturiranja u kojima će uzajamna suradnja, dogovori i planiranja barem glavnih proizvodnih procesa prevladati da-

našnju rascjepkanost, nepovjerenje i nemoć pred nehumanim situacijama velikog dijela čovječanstva.

U vezi sa svim ovim problemima, koji već odavno postoje, filozofi i napredni ljudi su postavljali presudno pitanje za čovjeka – a to je pitanje cilja i smisla historije. Trebamo se vratiti na neka početna razmišljanja pa reći da je pitanje ima li historija ili nema neki cilj – netočno postavljeno pitanje. Pitanje bi vrijedilo kad bi historija bila nezavisan, samosvojni proces koji se provodi "nad glavama ljudi", kad bi historija bila bivstvo po sebi i za sebe. A takva historija ne postoji.

Historije bez čovjeka nema, pa je prema tome ona uvijek bila i bit će djelo čovjeka, ona je čovjekov život u svim njegovim dimenzijama. A čovjek, prvenstveno kao zajednica, postavlja sebi ciljeve, on stvara, i za ta svoja stvaranja i ideale on se i žrtvuje. Historija samo u tom prenesenom smislu kao djelo čovjeka uvijek ima neke ciljeve, jer ih sam čovjek uvijek postavlja i nastoji riješiti. A kakve on ima ciljeve, što želi realizirati, ovisi o vremenu, stupnju njegova razvoja, mogućnostima koje su mu i biološki i historijski dane i koje su uvijek različite.

Postavljajući sebi ciljeve, čovjek ih je s većim ili manjim naporima, humanije ili nehumano, nastojao ostvariti pa možemo samo to kazati da postoje ciljevi koje svaki pojedinac ili zajednica sebi postavljaju, pa kad ih riješe, apsolvirani su i ti ciljevi. Jer cilj uvijek znači neki završetak. A historija, budući da to nije neki samostalni proces po sebi, nego ljudsko djelovanje i stvaranje, ne može imati niti kraja pa prema tome niti cilja. Jer, to bi došlo ne samo u proturječnost nego i negiralo karakter ljudskog bića koje je um (mišljenje) i djelovanje (stvaranje). Čovjek ne može prestati misliti i stvarati, pa prema tome ne može ni doći do nekoga imaginarnog cilja koji bi tim njegovim bitnim karakteristikama, tom bivstvu čovjeka učinio kraj.

Treba i to reći da ne postoji nikakav zakon historije koji bi joj određivao krajnji cilj, kao što su neki mislili i još misle, bez obzira na to da li teološke ili komunističke provenijencije. Postoji samo onaj zakon dijalektike koji nam govori da u svakoj historijskoj strukturi, u svakomu historijskom i društvenom sistemu nastaju unutrašnja proturječja koja se moraju milom ili silom prevladati poradi daljnjeg nesmetanijeg i slobodnijeg razvoja čovjeka.

Historija kao historija nema dakle nikakva cilja ni smisla po sebi, iz razloga koji sam već naveo. Samo čovjek, kao individuum i kao kolektivitet, bez obzira na to kakav, daju taj cilj rješavajući u *svakom* vremenu probleme svojega vremena. A oni ih rješavaju s ciljem da im bude bolje, i u materijalnom, i u socijalnom i u duhovnom smislu. Većina ljudi, posebno u modernom vremenu, u materijalnom blagostanju, socijalnoj organizaciji veće pravednosti, solidarnosti, tolerancije i na kraju

u razvitku slobode, vidi prednost nad obratnim situacijama. A do čega će doći takav razvoj i takva čovjekova borba za sve veću slobodu, dostojanstvo, etičnost, solidarnost i blagostanje, nitko ne zna. Ali, teško je vjerovati da će završiti u potpuno suprotnim situacijama i odnosima. Sigurno je da će biti teškoća, jer historija nije linearni proces, da će biti i odstupanja, ali će čovjek u krajnjoj liniji napredovati samo ostvarivanjem onih bitnih vrednota koje sam već više puta naveo.

Sve ono što sam naveo kao vjerojatne procese historijskog kretanja i razvoja može se zbivati putem mnogih napora, sukoba, stagnacija, retrogradnim procesima, razočaranjima itd. Ali, ljudski duh, ovladavši jednim filozofskim i znanstvenim mišljenjem, otvorio je sebi i beskonačne mogućnosti razvoja. On se može razvijati i mijenjati svoju osobito društvenu okolinu jednom polaganije, a jednom brže, mirnije ili konvulzivnije. Zapravo, tako će se sigurno i razvijati, s filozofskim, znanstvenim i umjetničkim mirom kao i erupcijama – ali stati više ne može. A koje će sve oblike svoje društvene organizacije, društvenih, nacionalnih ili nadnacionalnih i kontinentalnih odnosa ostvarivati – to za daleku budućnost, koja se mjeri milijunima godina, ne možemo uopće ni zamisliti. Jer, mi se ne nalazimo na kraju civilizacije, nego tek na njezinu početku.

Jednako je tako i sa smislom historije. Smisao ljudske historije kao djela i svestrane prakse čovjeka nije nikakvo stvaranje "idealnoga", "savršenog" itd. društva, jer takvo ne postoji kao što ne postoji neki eshatološki cilj koji je samo proizvod vjere, a ne znanstvenoga i realno-filozofskog mišljenja. Ne postoji nikakva apsolutno jednaka, statička i nepromjenjiva ljudska priroda kojoj bi odgovaralo završeno adekvatno društvo.

Jedan od osnovnih zakona svijeta, i prirode i društva, jest mijena, stalna promjena koja može imati i razdoblja relativnog mirovanja i stabilnosti. Čovjek stalno mijenja i razvija svoju znanost, svoju misao, svoja sredstva za proizvodnju, svoje društvene odnose, svoje želje, naklonosti itd. Spoznaja je neograničena pa su i promjene u svim segmentima društva uvijek nužne i nezaustavljive. Smisao ljudskog postojanja i jest da dalje proširuje svoje slobode, društvenu komunikaciju i tolerantnost i da društvo čini sve humanijim. Komunizam, dakle, može biti jedno od tih stanja, ali nikad jedino i nikad konačno rješenje historije.

Filozofija, a posebno filozofija historije, nemaju zadatak stvarati sliku neke idealne budućnosti. Za svakoga tko zna dijalektički misliti takav stav je nemoguć i apsurdan, jer to bi značilo, kao što sam već i prije rekao, da bi historija morala stati, tj. čovjek bi morao prestati misliti i djelovati. Filozofska misao, uz ostale svoje zadaće, mora imati smisla za problem čovjeka i njegovu historijsku egzistenciju, a mogli bismo reći da je upravo taj problem njezin problem *par excellence*. Ona

mora davati uvide u konkretna društvena proturječja, oblike alijenacije i nehumanosti i na taj način poticati i osvjetljavati puteve ostalim društvenim znanostima za rješavanje tih pitanja. Jer, čovjek će uvijek nastojati da prevlada sve ono što ga sputava i ograničava. I u historijskom i u biološkom smislu. Kad mu god razvoj društva to omogući, on će to učiniti na ovaj ili onaj način. Svaka generacija mora nastojati što uspješnije rješavati i riješiti svoje probleme. Za sva ta razmišljanja potrebne su i vizije u skladu s osnovnim vrednotama koje su bivstvo čovjeka. Ali nijedna generacija ne može drugoj generaciji dati rješenje tih novih problema koji nastaju u historijskom razvitku. Jer jednostavno ne zna koji će to problemi biti. I što je najvažnije, čovjek je uvijek bio i sposoban da poteškoće i proturječja koja je sam stvorio – sam uspješno i riješi.

Ako nema kraja historije, tj. ljudske misaonosti, djelatnosti i stvaranja uvijek novog, postoji, naravno, kraj koji je vezan uz kozmičke procese čiji je i naš planet, naša zemlja samo jedan mali dio. Taj se kraj ne može izbjeći jer je to vječni način života kozmosa. Mnogi se ne mogu pomirit s time da će jednom život na Zemlji prestati i da će nestati i naš Sunčev sistem i cijela naša golema galaktika, kao i, naravno, druge, i da uvijek nastaju nove sa svojim sunčevim sistemima, planetima i životom. U tome je jedino kraj čovjeka i njegove historije, ali današnji čovjek može biti prilično miran jer se ti procesi računaju ne samo u milijunima nego i u milijardama godina. Sasvim je jasno, kad gledamo taj golemi svemir s bezbroj sunaca i planeta, da je sigurno da postoji i život na isto tako golemom broju planeta. Hoće li čovjek u svojemu znanstvenom razvoju nakon milijuna i milijardi godina uspjeti pronaći načine "emigracije" iz našega Sunčeva sistema, koji se raspada u druge sisteme koji još ne stoje pred tim kataklizmama – danas ne možemo još reći. Prema današnjim našim sredstvima to ne možemo, ali uopće ne znamo granice čovjekova stvaralaštva i mogućnosti.

Bit prirode je da stvara i rastvara, izgrađuje i razgrađuje, oblikuje i razoblikuje. To je njezina vječna bit. Za nju je isti proces stvaranje galaktike, kao i propadanje te galaktike, sa svim životima koji su u njoj, na njezinim planetima nastajali. Za nas može biti "čudno", "nepravedno" i "neshvatljivo" da se toliko toga lijepog u prirodi ne samo rađa nego i propada. Jednako tako kao što je za čovjeka "nepojmljivo" da priroda uništava najljepši cvijet, kao i "cvijet" organskog razvoja, čovjeka. Ona ih uništava povremeno, a jednom i zauvijek. Ali novi životi nastaju na drugim mjestima i proživljavaju istu ili sličnu sudbinu kao i naš na Zemlji. Priroda, kozmos je vječno nastajanje i nestajanje, "vraćanje" ne istog nego sličnog!

Ostavimo i ne brinimo se za daljnje generacije koje će na ovoj Zemlji živjeti u za nas nepredočivu rasponu vremena. I one će imati, naravno,

svoje probleme koje mi danas ne možemo niti naslućivati a kamoli znati. Dovoljno je posla i teškoća da shvatimo naš današnji svijet. Mi smo sudionici velikih historijskih kriza koje su posljednjih nekoliko desetljeća izazvane ponajprije neviđenim razvojem znanosti, a takve krize uvijek prethode i novim velikim epohama. Već sam jednom rekao da ovo novo informatičko društvo, kao i daljnji koraci u globalizaciji svijeta, ne odgovaraju više starim društvenim odnosima i dosadašnjem načinu mišljenja. Zato i toliko zbrke, skepse, pesimizma i gubljenja vjere u čovjekove mogućnosti. Ali jednako tako i velikih pregnuća, nada i historijskog pouzdanja da je čovjek sposoban prebroditi sve zapreke, teškoće i proturječja koja je sam stvorio. I to je jedan od bitnih zaključaka racionalne filozofije historije.

Historiji filozofije historije nije samo znanstveno-filozofski zadatak da prikaže slijed različitih koncepcija. Naprotiv, ta historija prikazuje napore čovjeka da shvati sebe kao historijsko biće, da shvati zbivanja kojima je on glavni subjekt, da shvati glavne tendencije svojega vremena i na kraju da shvati smisao ne samo svojega postojanja nego i svojega djela. Zato ta historija (filozofije i filozofije historije) nadilazi puko nastojanje i potrebu da se registriraju različite filozofske koncepcije. Jer u svojim filozofskim istraživanjima filozof je najuže bio vezan sa svojom historijskom zajednicom, njezinim borbama i stremljenjima, tražeći izlaze iz njezinih proturječja i smisao njezinih borbi. Zato historija filozofskohistorijske misli, kao i filozofije uopće, nije samo znanstveni prikaz prošlosti nego i razumijevanje onih stanja duha, onih preokupacija prvenstveno najvećih umova čovječanstva, koja su i danas na svoj način naše preokupacije. Njihove misli su bile istine njihova vremena, ali svojim kulturnim i problemskim viškom, nadilazeći svoje vrijeme, dio su i našega filozofskog interesa, preokupacija i borbi za historijski novo.

CLOSING THOUGHTS

This work traces the development of human consciousness and self-consciousness, human self-awareness, man's awareness of his existence, that is, the creation of ever more advanced social and cultural structures and institutions. In a word: the course of human history. It is an overview of all the mental exertions, since the beginning of rational and anti-mythological thought, directed at the understanding the essence of man and his original creation in nature – human history.

I do not intend to give a summary description of the basic and most important ideas the reader might have already encountered. However, I do intend to present a number of notions and conceptions that, in my opinion, have essentially ensued from past philosophical, scientific and cultural endeavours, without which history in its entirety cannot be understood, without which no scientific discipline dealing with history can reach the necessary clarity and depth. I will, therefore, concentrate on several pivotal and seminal problems that have arisen on man's way towards self-awareness and remained both vital and inspiring to the present day.

In these deliberations, analyses and reviews, my passage through the centuries has come to a close. I hope the reader could follow with interest the age-long intellectual strife of the finest and most brilliant minds to grasp the essence of human existence. Millennia had passed immersed into diverse mythical-fantastic images through which human beings tried to solve the problem of living in the world and their relationship not only among themselves but with immense and whimsical nature. It is quite understandable that such myths and religious notions, which have survived to the present day as indispensable and important elements of human existence, inevitably covered up and concealed what is human in humans, their authenticity and creativeness. That is the reason why the philosophy of history in those ancient times, characterised by faith and various irrational conceptions, could not be anything else but a mythology and theology of history.

The decisive shift from mythos to logos was made, as we have seen, by a magnificent small people, the Ionian Greeks who settled on the

coast of the Aegean Sea. The Ionian-Greek tribe was the small group of people that turned, through their genius, a new page of history on this planet. Rational thought overpowered mythological thought. Regardless of the extent to which mythological thought persevered within humanity to this very day, humankind has been developing materially and spiritually towards higher and more developed forms of ratio, or towards rational thinking devoid of all mythologies and phantasms.

When the ancient Greek sage and philosopher uttered the stunning thought that the world had not been created either by men or gods, but was in fact an everlasting fire burning and dying out regularly – Heraclitus formulated an idea that has *to this day* remained most certainly by the greater part of humanity unknown and misunderstood. It was an immense and powerful reflective anticipation, which has been scientifically confirmed in full only in our age; it was a torch that lighted man's way along previously unknown paths, through the dense fogs and irrational phantasms of the past towards new historical possibilities and new historical destinations. This brought to light the fact that human thought was not only determined by the times it originated in, and social relations that prevailed in those times but that, owing to its authenticity and originality, it could transcend centuries.

It was necessary to overcome mythology, which in those long past times also represented a significant and singular result of man's efforts to understand the natural and social world, as well as to step onto the firm ground of historical events and explain these events by a reality that was undeniable – by man himself in all his authenticity.

Throughout this search, human thought wandered along various more or less passable roads, the mythological element remaining extremely tenacious all along the way, persevering in rudiments in some thinkers to the present day. However, the decisive intellectual breakthrough made by the Greeks in such radical form, which became and remained the foundation of the new European, and in part, world civilisation, consisted precisely in this overcoming the mythological way of thinking. The development from mythos to logos was the portentous process that made the Balkans, such an odious term today, a cradle of our European civilisation, and thus partly, of world civilisation as well.

Man had to exert tremendous efforts to understand his social world, his history. The non-transparency of history, the complexity of social relations and their changing character and development were some of the primary reasons why it took so long for the philosophy of history to become a distinctive mode of observing and understanding man's historical deeds. And particularly if we know that throughout the Middle Ages mythological thought dominated in Europe. However, the pen-

etrating reasoning of the Greeks was so powerful that even this mythological way of thinking had to contribute to the preservation of the above-mentioned philosophical considerations, the extent of which is not part of our discussions here (for example, in the works of R Bacon, D Scotus, A Magnus, T Aquinas, P Abelard, Siger of Brabant and others).

The philosophy of history was meant not to give an answer to the question of Being as such, but rather to the question of man's existence as a historical being. And that, not in respect to man's cognitive ability or inability, his moral judgements or aesthetic appreciations, but regarding his creativity, which is the basic presupposition of all the forms of his existence. It became clearly evident in the process that human existence was in fact very non-transparent to man. Namely, it was not a self-evident object to which our consciousness could be directed in order to find out what man was, such is the case, for example, when dealing with natural and artistic phenomena, but rather something barely 'visible' at all, because it, in effect is man himself in his creativity and in the process of creating very complex forms of his relations and his existence.

A considerable, and one of the most significant results of these intellectual preoccupations is the realisation that history does not exist per se, directed and predetermined by some non-historical, transcendent beings. History is not a self-contained process that, as such, has its own rules, meaning and goal determining human beings by its peculiar developments, as if they were in some boat rocked in all directions by same whimsical nature of history.

Such history does not exist, nor indeed do any of the characteristics attributed to it in this sense. History is man's creation par excellence. It is a new phenomenon in the cosmic reality that is the result of man's creativity. In his efforts to change nature, in his multifaceted communicative relationships, in his attempts to create various social forms and structures, diverse artistic, religious, political and other situations and forms of human existence, in his aspirations to supersede all the social forms that prevented his free development, man actually created history. Without man, therefore, there is no history as an independent entity. Just as nature determines man, so man determines history.

Man creates history and is constantly reshaping and changing both history and his possibilities in accordance with the given circumstances. It was man who created everything that makes up this world we call our history. Everything that exists in history, from material tools, political systems, works of art and religion is man's deed. That is the reason why the thesis that man created God, and not the other way round (L Feuerbach) is a great and crucial achievement of human

thought and consciousness. This opens the door to the overcoming of religious alienation, that is, of the assumption that man is governed by forces which he himself created, as well as of the fear that someone else rules and determines his destiny, limiting thus, to a great extent his freedom. Instead of realising, and one day he will realize, that he is the creator of *everything in history*, and consequently of history itself in its totality, man still succumbs to this day to the belief that his own ideas and conceptions are not really his own, but have a supra-empirical, transcendent existence that determine his destiny. By saying this, I am not getting into the question of the role of various religions, of which hundreds still exist today, in the history of mankind. Religions have been a constituent part of human existence and have had a more or less significant impact on the lives of human communities. Without them it is impossible to understand the functioning of ancient communities, including the greater part of today's modern world. Religions, among other things, warranted (in conjunction with other elements) the required level of community cohesion vital for their survival. It is quite understandable that the history of religion is also is a singular phenomenon of human existence, which underwent a variety of changes as everything else, and which could have in the form of religious communities (churches and the like) both a very positive and a very negative effect in different periods of man's historical life.

One of the greatest developments of modern philosophy and the philosophy of history therefore is the realisation that man is the creator of history, that it is the result of his comprehensive activities, his praxis, as understood in its totality. For man does not only change his reality, his history only by transforming nature, which is sine qua non of his existence (material praxis), he also reflects on his actions and predicts its possible outcomes and results (intellectual, ideational, scientific praxis), he contrives new forms of existence (arts, architecture, etc.) and constructs specific social and political structures (tribes, states, etc). In a word: man is a total being if seen within the totality of a community (because not everyone can do or produce everything). That is why various biased vulgar materialist and abstract idealistic conceptions had to give way to the above-mentioned conceptions that transcend this one-sidedness.

Let us therefore conclude now, there is no history without man; without him history is utterly meaningless, for it does not exist as an independent process. Man gives meaning to his existence as well as to history as his creation.

If history is man's creation and is in a constant state of change, then only a dialectical and historical view on history is realistic and appro-

priate. Dialectical thought (although present to some extent in earlier times) reached its peak in the 18th and 19th centuries as one of the dominant ideas and highest expressions and results of philosophical thinking. The defenders of *status quo* were all unfavourably disposed to this way of thinking because it indicated the existence of historical contradictions and the necessity of their overcoming. And given the fact that these contradictions manifested themselves primarily in social relations, as social stations or classes emerging on the basis of new means of production, the classes, of necessity, had to fight for freedom to express these new social possibilities and, ultimately for political power as the best means to achieve that. The contradictions inevitably generated processes, not stagnation. The assumptions that certain political systems were eternal and God-given (found in feudalism, for example) were refuted by the revolutionary negation on the part of these new social forces. The same goes for capitalism, which its proponents and some non-historical and non-dialectical thinkers defended as best suited for human nature (free initiative, competitiveness, etc.) without even taking into consideration the fact that a social system that is best suited for human nature cannot possibly exist, since human nature, being part of these internal conflicts and contradictions, also changes together with the emergence of the new possibilities of organising social life. Human needs were not set once and for all, since with the development of society at large, new ones are constantly being created. That is the reason why new social forces cannot be content with old needs and old organisation of life. Instead, they want to create their life by fulfilling newly created needs and possibilities.

The dialectical thought that shed new light on man and his history came forcefully to the forefront in the bitter conflict between historicists and their opponents. Historicism became, among many philosophers and historians, the subject of serious disagreements, disputes and polemics, because it undermined the established standpoints concerning absolute truths, absolute values and absolute way of organising social life.

Since the second half of the 18th and during the 19th century, philosophical-historical thought has achieved some extraordinary results in the understanding of man and his history. From the above-mentioned interpretation of man as a praxis-oriented being, as the only creator of his historical world, it is already deducible that man himself and his historical deeds are not always the same, that concomitantly with human progress in creating culture (material and spiritual) this very world has to undergo greater or lesser changes. Historicism exposed precisely this aspect of historical life, that is, the fact that there are neither

absolute social systems nor absolute values according to which a perfect society could be organised. Historicism is essentially characterised by the idea that overall human creation must be understood in historical terms. Each epoch has its own worldviews, value judgements and specific achievements in all spheres of life that are unique for that particular epoch, and are therefore relative. They can, and indeed do, influence subsequent epochs if they create something new, but the innovations are always implemented in new forms and adapted to new social structures.

In its developed form, historicism attempts to explain and comprehend a particular historical period in terms of its own ideas and aspirations, its prevailing interests connecting it, at the same time, with political, economic and class interests of that particular period. And that is exactly what distinguishes various historical periods.

In other words, historicism contains a certain degree of relativism, but not in the sense attributed to it by its numerous critics, especially those of theological provenance, who attempted to prove its untenability. They interpreted it in a way that viewed everything as relative, due to which no firm criteria for evaluating social developments existed, and which led to the relativisation of good and evil, human and inhuman, making it possible, through such relativism, to justify even the worst social systems.

However, things are not that simple. It is true that certain thinkers advocated such absolute relativism that ultimately led to nihilism, but the more clear-headed ones knew that it couldn't be an acceptable answer to the crucial questions of human existence and a historical option. Every reasonable and humanistically inclined man knows very well that totalitarian fascism or Stalinism cannot be the solution to modern aspirations and man's pursuit of a freer and more meaningful life. Still, the question arises: Why? On the basis of which values, if they exist at all, can we condemn one of the existing social systems and accept another? Is relativism, which is a component part of any dialectical and historical deliberations in those conceptions, also predominant in those conceptions?

There are a few elements that should be emphasised with regard to these questions. Man is both a biological and social being. Given that man is an entity that feels, suffers and creates, it is obvious that by this very biological constitution he is naturally more inclined to approving and accepting social conditions which provide more freedom and less subjugation, enhanced opportunities for freely creating his own life, and consequently, his creative endeavours. Man, as any other living creature, will always give precedence to freedom over slavery, he

will always defend his dignity because nobody likes to be humiliated, and he will always aspire to a richer and more diversified life, since only a small minority finds pleasure in poverty and in relinquishing all those needs that constitute human life. A project envisioning greater freedom is always more attractive to man than one that opts for slavery, bondage, torture and pain (A Stern). These are, therefore, absolute values on which every form of contemporary humanism is actually based, naturally, along with a number of new needs, which are the expressions of a more developed civilisation. However, these values have not been established by an agency transcending man, but emerge from the character of man's existence and his emotions. It is equally important to note that these values have so far failed to become the dominant force in man's social life. They have even been negated and rejected in some societies because their internal constellations were disrupted due to a variety of social divisions and conflicting interests, as well as interstate relations. Nonetheless, they persisted as humanity's eternal hope, even in situations when they were most brutally trampled upon. For man they have the character of the absolute, but not outside of man and his history, for the simple reason that man himself is the sole agent who establishes them in different epochs and different forms.

Similarly, when we observe specific social processes, struggles between various social forces, we see in the process not only a degree of their relativism, as they are all transitory, but an absoluteness as well, since these forces are neither of equal value nor of equal historical importance. Critics have, to the main part, overlooked the fact that categories of the absolute and relative are not necessarily mutually exclusive, but rather that the relative also contains something of the absolute. When we analyse particular historical events and conflicts, we are bound to ask what these specific social forces and movements designate. If some of them denoted some form of progress of humankind (progress in all or only some spheres of life), while others brought to a halt or suppressed these processes, then the former have absolute historical value in spite of the fact that they too will eventually be transcended. Contemporary movements of liberal and social democracy certainly have precedence over any type of totalitarian regime, and they represent an absolute value in our epoch, although we know that humanity will not stop at this point and that they are not a final solution, because there are simply no final solutions.

Therefore, the critics of historicism are not right in saying that human relationships, creativity and culture are invariably predetermined by history, and so historicism must end up in absolute relativism, scepticism and hopelessness. The already mentioned truths – desire for free-

dom, resistance to enslavement and aspiration to the fullest realisation of his historical possibilities – remain for man the beacon lights that guide him in his attempts to improve his life. However, the forms in which these truths are actually realised are historically conditioned.

The next major and seminal question that has persisted in man's intellectual endeavours during the last few centuries is the one dealing with the essential driving forces of history, which obviously passes through various forms and levels of social development. We have already pointed out that the complexity of social relations prevented the timely comprehension and perception of this historical reality. With the exception of the ingenious Ibn Haldum, man's attempts to answer these questions in subsequent centuries were largely determined by the development of specific sciences. When physics and mechanics were prevalent, people thought man could also be properly understood as part of this cosmic mechanism. When chemical and biological sciences were on the rise in the first half of the 19th century, the theories trying to explain human essence and social relations (Darwinism, racism, etc.) in this particular fashion immediately followed. The same is true of psychologism or economism, which were both the expression of new scientific outlooks on man in these particular spheres of his existence.

It should be noted that all these theories could explain man's existence as a biological and organic being, but not his history as well. The controversy, at times very violent, over the question whether ideational or rather material, economic, biological or similar factors played a decisive role in man's historical development indicates the *one-sidedness* of all these attempts. History, as a development of man and his society, is *always* a totality. There are no productive ideas in it unless they are actualised, objectified and 'materialised'; and there is no material, economic or similar praxis, or action, unless it is led by an idea. An idea without being objectified, as already pointed out here, or materialised (actualised in social praxis in its various forms, from different production forces to political systems and art) remains a mere phantasm devoid of any concrete effect. Conversely, a purely materialistic praxis is also a dead end if it is not rationalised and led by human thought.

Each and every concrete step made in the historical process and development is *always* determined by both factors. It can only be said that the 'material' factor is ontologically stronger than the ideational, as is evident in the whole of nature, regardless of the fact that the ideational aspect can often take precedence. However, every idea, if it remains just an idea without being actualised in concrete praxis, is a mere concept devoid of any effect and meaning whatsoever. For an idea to become fruitful and influential there must be an objective historical

praxis (material, economic, political, etc.), which '*demands*' that man faces the problem of solving the contradictions that have arisen within this praxis. And only the idea that represents the right solution is a great, decisive and creative idea. All other ideas remain only as phantasmagorias.

From the above-said clearly follows that history cannot be understood on the basis of just one 'factor', because history is always a totality, and each factor is merely a part of this totality, and therefore, an instance of one-sidedness. In this respect, all idealistic and realistic, as well as economistic views claiming that only one essential factor, like some transcendent idea or common sense, some natural or economic agency, can explain everything necessarily remain one-sided. The essential characteristic of history, as opposed to all other natural realities, is the fact that it is created by man as a conscious being. Man creates it as a producer, a politician, a scientist, an artist and so on, which always makes it a result of the heterogeneity of human praxis. Furthermore, even those Marxist attempts at comprehending history in monistic terms, as some sort of ontological monism of nature, could never provide a satisfactory explanation of human praxis, which is tremendously complex, differentiated and diversified, because man acts consciously and so he can make choices and opt for different possibilities historically given to him. That is exactly the reason why ontological monism does not preclude a pluralistic understanding of history.

Many philosophers who argued about the question whether material factors (geographical, economic, biological, etc.) or ideas actually 'rule the world and people' failed to realise that ideas are also the output of man as a social being, as well as some of the material factors. If we give precedence to one over the other, we do not deny 'precedence' to man, because he creates both. Man's historical praxis is, as it has been indicated earlier, the integrality of man's material and ideational production.

In history, there have been and, in fact, still are segments of society (usually the majority) that are linked to material production (crafts, agriculture, etc.) as well as segments (in the minority) linked to ideational, cultural production, which of course emerged in the later stages of human development. However, even these ideas must be, as emphasised before, objectified or materialised in order to take on historical significance and produce results. This is the only real and meaningful understanding of the category that was called the 'objective spirit' by some thinkers.

A great number of Marxist and bourgeois philosophers tried to understand Marx's conception of history in this monistic sense, in which

economy is the prevalent factor. I have repeatedly shown in this work that a great thinker and dialectician, as Marx definitely was, could not fall into the trap of such one-sidedness, as is evident in his works if carefully and thoughtfully read, and as Engels clearly emphasised in his letters written towards the end of his life. Engels also admitted in the same letters that they had placed greater emphasis on the economic factor, because that was a new and original outlook on history, requiring therefore heightened accentuation.

Moreover, the fact that Marx was Hegel's student, although never an orthodox one, is often forgotten. He could, therefore, read that one of Hegel's crucial ideas and guiding thoughts was 'das Wahre ist das Ganze' ('the truth is the whole'). This means that the understanding of history presupposes the consideration of all factors, which again does not mean that all the factors of a certain historical period are equally important and consequential.

This question entails another important and pivotal question for human life, the question of historical determinism; that is, whether the laws of history actually exist or not. Critics of the thesis that there were laws in history similar to the laws of nature were right. However, they obsessively insisted on negating any laws determining the development of society, since any careful consideration of this development shows that certain regularities exist not merely chaotic incidents. Windelband was right in saying that each historical event was a one-time occurrence, but he was wrong in claiming that it precluded any lawfulness. If we accepted such a standpoint, then history would be just an inextricable bundle of coincidences, a chaotic flux in which the very existence of man would seem improbable. In spite of this non-repetitiveness, it is nevertheless evident that there are certain regularities in history, a certain order as well as chaos, so there inevitably arises the question whether we can discover any laws in these regularities, as well as in the discontinuity of the same regularities. Each socio-economic period, which invariably lasted a few centuries, was exactly this particular and distinguishable historical period regardless of the fact that it contained events of non-repetitive nature.

Almost all criticisms of Marx's materialistic perception of history failed because they insisted that Marx imposed his concept as a solution to each and every historical moment and that, due to this fact, the economic factor had to be not only decisive but also necessary for us to understand the totality of historical events. However, Marx in fact gave his own explanation of the development and demise of particular socio-economic formations by employing his materialistic concept, thinking that this economic factor was responsible for their emergence and

disappearance, namely for the development of the means of production and the social relations that emerged, developed and disappeared on the basis of these material and constant preconditions. It is the general, or the principal law of historical development that can be confirmed in all historical-social formations, in their emergence and decline, from the successive stages of the Palaeolithic and Neolithic Ages to the rise of the first civilisations and slave-owning, feudal and modern capitalist societies, of which the latter, owing to the tremendous scientific progress, the leading production force of the Modern Age, by necessity underwent numerous transformations and paved the way for the new socio-economic formation and new social relations. If we compare the capitalist society of the 19th century, when it was on its powerful rise, to its contemporary relations, reforms and changes, it can be seen, as we shall point out later on, that these changes are very significant.

It is quite understandable that each socio-economic formation is governed by some specific laws (of greater or lesser plausibility) regulating the development and persistence of these formations. So, there were philosophers who thought we could enumerate a great number of general and specific laws of historical development (e.g. K Breysig, and G Gurwitch).

The fears of some thinkers (K Popper) that the acceptance of the general laws of historical development might lead us into some kind of holism ending up in a closed, totalitarian society, because these laws would necessarily lead us to a final destination, to some sort of termination, were unjustified and incorrect. The claim that there are general laws of history to a dialectician means exactly what Marx himself already ascertained. Namely, this dialectical conception establishes that there are no permanent social systems, but each system is fraught with specific contradictions the solution of which presupposes a transformation of this system into another one, capable of solving them by establishing new social relations. This other system is by no means the last one, because the same destiny that befell on all the past societies also inescapably awaits this one.

Hegel could eventually end the Odyssey of his absolute spirit, because it would have been illogical for the spirit, let alone the absolute one, not to reach complete knowledge and self-knowledge at some point. To a materialistic dialectician, a thinker of such stature as Marx, spirit is exclusively and only the human spirit, which is constantly gaining new insights and new objectifications. It cannot complacently come to a halt at some point and solemnly proclaim that it has reached absolute knowledge and absolute objectification within some social system. It, therefore, constantly and 'eternally' transcends itself, and that is its

tragedy and its greatness. There is no end to his knowledge and self-knowledge, as well as to its objectifications into what is called history and culture.

The idea that socialism or communism are some kind of absolute solutions to all human problems, or the end of self-alienation, was in fact a naivety. Similarly, the same is true of the idea that the modern liberal democracy, with a bit of polishing here and there, could be the solution to the historical question of human existence. The socialist or communist idea was thought out, by its best proponents, as a solution to the main contradictions of the modern bourgeois society. Nonetheless, these are important humanistic ideas of the Modern Age, regardless of what actually happened in practice in the developing countries, which was in fact the very negation of that idea, as we shall argue later on. Still, all these are just historical, not absolute solutions, and history does not end by the implementation of these ideas. This stage of human development will also engender its own problems, contradictions and agendas for people to attend to. However, dialectical thought and dialectical praxis are the moles that continue to rout our historical soil.

Those who think that civil society (capitalist society in its successive stages and transformations) has once and for all solved the question of man and his vital needs keep forgetting that human needs are historical needs, not permanently fixed as it is the case in the natural world. Man of course has a number of organic needs that must first be satisfied to secure his mere survival (the need for food, reproduction, etc.) and they remain a constant, although they take different forms in accordance with social progress. Furthermore, every material and spiritual progress engenders new, social needs, and society will always be forced to satisfy them to a greater or lesser extent.

We should not forget the enormous cost of the two World Wars in the 20th century in terms of the unnecessary expenditure of the various material goods, of barbarian destruction of cities and innumerable age-long creations of human culture, not to mention the millions of human lives.

The purpose of the philosophy of history is not to solve concrete historical situations or give concrete proposals as to how to reconcile, in our case, the contemporary contradictions and absurdities of one social order. However, without a philosophical-historical insight into the progression of history, no concrete solutions can be offered. The philosophy of history, in the hands of its best proponents, has shown that it is man who creates history and he, in this creative campaign, alienates himself from his human essence in a variety of ways – ideologically, religiously, economically, politically and so on – turning progress into

an activity for overcoming, or at least mitigating, various forms of alienation. These processes definitely aim at reaching new insights, new more humane relationships and greater freedom. They do not proceed in a linear manner; on the contrary, they get interrupted, diverted, even restored, but these restorations do not succeed in turning the wheel of history backwards. The development of production forces, especially science in the modern world, is the main impetus towards ever more versatile, more humane and freer progress.

If we assess, on the basis of these historical insights, the problems of the modern world as they are articulated in the developed countries, that is the nature of 'liberal society', or 'liberal and democratic achievements', which are considered by some to be the very end of history, then we shall notice that the peak of social development certainly has not been reached yet, and that contemporary generations are in for a lot more work and struggle. And they must understand that the ever-greater development of the totality of human forces and potentialities is the essential common thread connecting the past with the future. That is the reason why only those relations and systems which give the most convincing and most rational guidelines for the development, not the inhibition, of the many-sidedness of the human being will gain victory in the future, as it was the case in the past.

The champions of this civil society, of this level of the capitalist mode of production, of this 'liberal society', may rightly point to an array of even revolutionary changes that have been introduced into the new civil society during the last few centuries. From the steam engine to the modern computer and the development of information technologies, and diverse technological achievements in all fields of science, overall progress has been spectacular. A similar situation can be witnessed in the ideational and cultural fields too.

However, at least two facts should not be forgotten here: first, progress has been made by employing the most brutal and most drastic methods driven by *profit* as the most important guideline, and not by the well-being of man, his more humane and happier life; and second, in its struggle to secure its domination and the market for its commodities, capitalism has created gigantic and expensive means of destruction in order to solve, with the help of these enormous investments, many of its very serious internal problems (e.g. unemployment and its consequences) as well as a great number of problems plaguing the poor countries of the Third World.

We should not, therefore, turn a blind eye to the negative aspects of this modern civil world in spite of all its great achievements that I have mentioned. The tremendous development of production forces (scienc-

es, technology, etc.) creates a conviction among the general population that there could be a much better and more humane way of using these forces than has been case so far, even in 20th century. Regardless of all the modern transformations of capitalism, it keeps 'producing' such phenomena and occurrences that are in direct contradiction to what is so proudly proclaimed as the 'free world'. There is still no solution to the crucial problem of the modern world, the problem of universal disarmament and therefore of wars which, especially in the 20th century, cautioned of how inhumane our world actually is. It is not necessary for us to say anything further with regard to this problem, for contemporary generations still have not forgotten the annihilation of the whole cities, their historical culture and millions of people who lost their loved ones. If we complete the picture by adding to it a great number of smaller wars, conflicts and exterminations, especially those taking place in the underdeveloped parts of the world, then only one conclusion comes to mind: the today's structure of the modern civil society, or the profit-based functioning of capitalism, no longer corresponds with the developmental level of production forces that I have mentioned before. A critical gap has been formed between the advancement of these forces, especially science and technology, and the overall situation, and humanity will have to close it by introducing some serious changes into the system that has created it.

Likewise, such a society also cannot offer a satisfactory solution to the problem of unemployment, which does not only breach man's right to work and live but also turns millions of unemployed people into second-rate citizens, degrading man's dignity to the lowest possible level. The powerful development of production forces has already made possible a considerable reduction of working hours and the employment of all those people who are now wandering about various bureaucratic offices in search of a job or working illegally without any social security. Disarmament and the cessation of wars would quickly solve this problem in conjunction with some other measures that I will mention later in this text.

The third discreditable situation for the developed, namely rich part of the world is not only the deep hiatus between the rich and the poor, but also between the richest elite and the middle classes, and that too will soon become intolerable for modern humanity. Another, even more alarming problem is closely related to it, namely the existence of the *Third World*, the pariahs of the Modern Age who were exploited first and then left to themselves to live in poverty, ignorance and hopelessness. Nonetheless, one cannot overlook the existence of various organisations, especially within the United Nations, which unselfishly fight

against all kinds of problems in order to help these countries and prevent at least the worst possible scenario, that is the braking out of tribal wars, which are often an expression of other peoples' interests. They are also striving to mitigate the problem that clearly reveals the true face of the rich countries – the daily dying of innumerable children. New social forces, permeated with a more humane outlook on all the above-mentioned problems, will have to gradually change such an inhuman society and dethrone profit as the ruler of the modern world. They will also have to employ their vast resources for the more powerful development of culture and civilisation, which means for the accelerated development of the poor parts of the world, even if it takes giving up some of their mostly excessive and completely irrational privileges. A new society in which profit will not be the main driving force will be thus created, and its organisation and production will take into consideration the *historical needs* of the majority of the world population (which are also subject to change). The society itself will determine these needs; it will not in any case be the matter to be decided upon either by an individual or any specific group of people. Humanity will have to find its way out of all these problems, even if it means facing serious difficulties and frequent failures.

Contemporary historical reality is characterised by a very interesting fact. Capitalist society, with all its positive and negative sides, was theoretically repudiated in various socialist and communist conceptions. Mutual criticisms were coming abundantly from all sides, which made it difficult for unbiased thinkers to appear on the scene and objectively examine both sides. Communist theoreticians, especially in the period of the Third International, were eager to see an imminent demise of capitalism, and so drew many wrong conclusions and became the protagonists of political failures. The other side pointed to the USSR, and after the Second World War to the countries dominated by it, as an example of a debacle incapable of securing either economic growth or civil liberties. So, when the Berlin wall was pulled down euphoria arose in the western world about finally taking off communism from the historical stage. The collapse of communism was proclaimed, but only rare individuals seriously questioned the possibility of how a system that had never even existed could have actually collapsed. By pointing to the alleged collapse of communism in the countries dominated by the USSR, the critics missed the fact that the last remnants of the socialist endeavours initiated by the Russian revolutionaries during the October Revolution were suppressed there too. In the USSR and the whole of the Third International, socialism had already lost the battle in the clash with a new, counter-revolutionary, totalitarian and

inhumane Stalinism. Socialism had already experienced its temporary historical debacle by the end of the 1930s, when almost all the revolutionary leaders and distinguished party members were either killed or tried in the Moscow processes. A reign of terror was inaugurated and in its many respects it was very similar to the most reactionary product of the bourgeois society – fascism. The fall of the Berlin wall was by no means the fall of socialism, let alone communism (which presupposes the abolishment of classes, and so every suppression and exploitation of man), it was the fall of *Stalinism*. At least some of the theoreticians thinking within civic and socialist tradition had shown by that time that it was no longer any kind of socialism. Allow me here to quote from my book *Marxism and Socialism* (*Marksizam i socijalizam*, 1979), in which I analysed the emergence of this social system and called it a bureaucratic-statist counter-revolution. All its emphatic post-war indications (firstly initiated by Stalin back in the 1930s) that socialism had already been built up and that communism was its next goal were just empty phrases.

And what is the current situation in the developed bourgeois capitalist society? Its proponents refuse to see that old capitalism no longer exists, and that in this last half century it has undergone numerous transformations and is under the influence of new emerging social forces. I have already emphasised the fact that the growing production forces came into serious conflict with the new modes of production and social organisation, as well with their goals. Outlines of new social relations are becoming discernible, which some call socialism, humanism or the like. Liberal capitalism already began losing its sway during the First World War, and theoretically in the 1930s, with proclamation (by Keynes, Schumpter and others) that the liberal and unchecked production relations had come to their close allowing for a much more important role of the state. State capitalism that has been gradually developing since that time actually represented the first stages of a planned economy within the capitalist mode of production and the socialisation of capital, thereby announcing the introduction of socialism, which preferred some kind of social planning to capitalist anarchy.

Allow me to underline once again some facts that are not mere discussion fillers: capitalism has failed unlike life experience and the real drama of the modern world, which actually succeeded. As it has already been pointed out, the problem of war (in fact, of disarmament) is the most painful and pivotal question of the contemporary world and one of the highest priorities of the socialist programme – the implementation of universal disarmament. It is superfluous to call to mind here, because it is common knowledge, what tragedies, dramas and atroci-

ties have been experienced in these last wars by same parts of world, including the most developed countries.

Another issue that I am going to touch upon here is the necessity of reducing the enormous differences in the distribution of wealth within the developed countries, not to mention the problems of the Third World countries. The great challenge of modern civilisation is to start dealing with this issue in a radical way, even if it means giving up some of its privileges. Furthermore, capitalism has destroyed and polluted many parts of the Earth to a great extent. The emerging ecological movement is, therefore, another sign suggesting a shift in the consciousness of people, especially of the younger generations, concerning the ways we produce commodities and of the need for establishing a different relationship with nature, on which the survival of the whole world entirely depends. This new awareness, together with the pressure towards the creation of a true welfare state, the implementation of the full equality of women, the strengthening of regional autonomy instead of the dependency on the good will of a powerful centralist state bureaucracy, finding the solution to the prostitution problem, drugs trafficking and so on, are all the outcomes of the modern civil society and capitalist mode of production directed solely towards the accumulation of profit, as well as indications of the need for introducing some changes into the old social relations. When we talk about the end of communism and socialism, it is scientifically much more appropriate to talk about the beginning of the end of a social system which played an important role in the development of the modern world, but proved to be incapable of solving the above-mentioned problems. With the tremendous advancement of production forces, science and telecommunications, the modern information society cannot base its development on old social relations of labour and capital if our aim is to avoid the dramatically humiliating situations briefly described above. Science has so powerfully probed into the life of humanity and become the leading production force of society that the entire development of humankind, which by no means can be anarchic any longer, is now obviously based on it. And those who will increasingly gain control over these new production forces of society will also aim at avoiding past tragedies, inhumanities and humiliations of man, for all these changes would otherwise be totally meaningless. These new labourers-intellectuals will no longer agree to accept the role of a hired labour force, and the organisation of the world relations will gradually become their responsibility. It should not be forgotten that general strikes could be a very powerful and effective tool in the process of achieving this, for the current ruling oligarchy will certainly and forcefully resist it.

I want to emphasise that the duration of this process is not measured in days, years or decades; it is just a long-term prospect to be permanently envisioned and steadily implemented. It is a matter of upholding the values that give meaning to human life, and we shall discuss them briefly towards the end of the text.

We are still not sufficiently aware of the fact that our civilisation is very young: it has existed for some ten to fifteen thousand years, and there are not only millennia but millions and billions of years of natural and social existence ahead of us unless some huge cosmic cataclysms hit us in the meantime. That is the reason why even today, in the developed countries, the rush for profit is becoming increasingly meaningless. The developed countries have already reached such economic, scientific and technical level of development that questions of the imminent decrease of working hours and a high quality production are urgently being posed, rather than of the continual futile mutual competition in faster development and faster capital turnover. The developed world has already achieved such a high level of development that it makes possible a radical reduction of working hours, which in turn makes possible a considerable reduction of unemployment and the development of other human potentials besides strictly productive ones. The end of 'one-dimensional man' (H Marcuse) is actually within reach right now.

The hitherto competition and pursuit of profit, which are inevitable in current social relations, will become utterly superfluous. They will, in fact, become incomprehensible and ridiculous. Man will consciously carry out those changes that will bring greater satisfaction into his life, deeper insights and broader development of his abilities. The insane pursuit of profit – which caused all that I have pointed out so far in our society – will remain in the memory of these new men and relatively distant new generations as a historical curiosity, just as we today consider a historical curiosity the existence of societies in which their rulers were thought to be gods, in which one individual had the power of taking other people's lives, or societies fraught with peculiar, irrational and bizarre religious notions, which exist to this very day.

The acceleration of overall social development is justified only in the underdeveloped and poor countries, which are the pariahs of modern humanity. The overcoming of this misery, inequality and deprivation of basic human rights, sometimes of whole classes and nations, must be stepped up. And this cannot be achieved within the current market-economy society running after profit, a society in which enormous sums of money are being spent on useless and inhumane projects (armament, wars, etc.); it can be achieved only within a society that will

base its production and its social relations on entirely different foundations. Contemporary developed society is already capable of entering such gradual reconstruction in which mutual cooperation, consultations and planning of at least the most important production processes will overcome today's fragmentation, mistrust and powerlessness in the face of inhumane situations still faced by a great part of humanity.

With regard to all these problems, which have existed for quite some time now, philosophers and progressive thinkers have posed a question that is seminal for man – the question of the meaning and goal of history. We should now go back to some of our initial reflections in this text and clearly say that the question whether history has or has not a purpose is a question wrongly put. The question would be meaningful if history were an independent, self-contained process taking place 'over people's heads', if history were an entity per se. Such history, of course, does not exist.

There is no history without man, so it has always been and will be the creation of man; history is man's life in all its dimensions. And man, especially as a social being, sets goals by and for himself, he creates his ideals and he sacrifices himself in attaining these ideals. History, as man's creation, always has its goals only in this metaphorical sense, because man himself is the agency that establishes and fulfils them. And his goals, or whatever he wants to attain, depend on the times he lives in, the level of his development, and the possibilities that are biologically and historically given to him in ever different forms.

Man has always set goals for himself and tried to reach them by investing greater or lesser efforts in the process, in a more or less humane way, so the only thing we can say about it is that there are goals set either by individuals or communities and when these goals are attained they are set aside. A goal always represents an end. And history, since it is not an independent process per se, but a product of human action and creativity, cannot possibly have neither a beginning nor an end. That would not only contradict the essence of the human being, who is both mind (thinking) and action (creation), but would also negate human nature. Man cannot stop thinking and creating, and therefore cannot reach some imaginary final goal that would represent the end of these essential characteristics, the substance of the human being.

It should also be noted that there is no law of history that predetermines its final goal, as some people have thought and still think, whether coming from the theological or communist circles. There is only the law of dialectics which tells us that within each and every historical structure, or historical and social system, internal contradictions

must necessarily arise, and they must also be overcome by either violent or peaceful means to secure the continuity of unhindered and freer human development.

History as such does not have either goal or purpose, due to already mentioned reasons. Only man, as an individual and as a community, no matter what kind, determines the goal and solves the problems of *each* epoch within that epoch. And man does it to improve his life in material, social and spiritual terms. Most people, especially in modern times, see the advantages of material welfare, of social organisation with more justice, solidarity and tolerance and, of course, with more freedom. And nobody knows where this development and this struggle for greater freedom, dignity, morality, solidarity and welfare of man will actually lead us. However, it is hard to believe that it will lead us to completely opposite situations and relations. Naturally there will be some difficulties, for history is not a linear process; there will be some deviations, but man will eventually make progress only by actualising the essential values that I have repeatedly emphasised in this text.

All the things that I have described as probable processes of historical movement and development might unfold with extreme effects, conflicts, stagnation, regressions, disappointments, etc. Nonetheless, the human spirit, having mastered philosophical and scientific thinking, has opened for itself the infinite possibilities of development. It can develop and in particular change its social environment, either at a slower or faster pace, in a more peaceful or frenzied way. In fact, this is the way in which it will develop, accompanied with philosophical, scientific and artistic quietude as well as with eruptions, but it cannot stop developing. We cannot even imagine which forms it will take on in terms of its social organisation, its social, national, and supranational and international relations in the distant future measured in millions of years. For we are not near the end of our civilisation; we are only at its beginning.

The same is true of the meaning of history. The meaning of human history as the deed and multifaceted praxis of man is not the making of an 'ideal' or 'perfect' society, because such a society does not exist, just as there is no eschatological goal, which is only a product of religion, and not of scientific and real-philosophical thinking. There is no absolutely identical, static and unchangeable human nature that would require a finished, adequate society.

One of the basic laws of the universe, nature and society is change, constant transformation that can have periods of relative tranquillity and stability. Man is constantly reshaping and developing his science, his thought, his means of production, his social relations, his desires,

inclinations, etc. Knowledge is limitless, so the changes happening in all these segments of society are always necessary and unstoppable. The purpose of human existence is to expand further its liberties, social communication and tolerance, and to make society ever more humane. Communism, therefore, can be one of the solutions, but never the only one and never the final solution to history.

Philosophy, and especially the philosophy of history, is not meant to create a picture of an ideal future. Everyone who knows how to think dialectically finds this view improbable and absurd, because that would mean, as previously pointed out, that history would have to stop, namely, that man would have to stop thinking and creating. Philosophical thought, in conjunction with its other tasks, must be sensitive to the problem of man and his historical existence, and it could be rightly said that this is its problem par excellence. It must be able to give insight into concrete social contradictions, the forms of alienation and inhumanity, and thus encourage and pave the way for other humanistic sciences to solve these problems. For man will always attempt to overcome whatever hinders or limits his development, both historically and biologically. Whenever the development of society makes this possible he will do it in one way or another. Each generation must try to solve its specific problems in the most successful way. This line of thinking presupposes certain visions in accordance with the basic human values that are the very essence of man. However, no generations can solve these new problems arising from historical development for the coming generations, because it cannot possibly know what these future problems will be. And most importantly, man has always been capable of successfully solving on his own the difficulties and contradictions he has himself created.

If history has no end, if there is no end to human reflections, actions and creations, there is, however, an end in the cosmic sense, for our planet Earth is subject to immense cosmic processes of destruction. This end cannot be avoided, because this is how it has always been and will be in the universe. Many people cannot come to terms with the fact that life will eventually disappear from the face of the Earth, and that the same fate awaits our Solar System, our stupendous galaxy as well as other galaxies, which constantly disappear and appear with newly born solar systems, planets and life forms. This is the only actual end of man and his history, but contemporary man does not have to worry because these processes will take millions, even billions of years. Looking at this vast universe with myriads of suns and planets it is quite clear that there must be other forms of life on other innumerable planets. Whether man will find a way to 'emigrate' from our disintegrating

Solar System into other solar systems not faced with the danger of a cataclysm, after millions or billions of years of scientific development, remains to be seen. We still cannot predict that with certainty, just as we cannot determine the limits of human creativity and his potentials.

The essence of nature is to create and dissolve, to form and destroy, to shape and reshape. This is its eternal essence. The creation of one galaxy and its destruction, together with all its planets and life forms, is one integral natural process. We can consider this fact of constant disappearance of so many beautiful things created by nature as 'strange', 'unjust' and 'incomprehensible'. The fact that nature destroys the most beautiful flower as well as the 'flower' of organic evolution, the human being, may also hit us as 'unfathomable'. Nature destroys them occasionally as at same point it destroys them for all time. However, new life is born in other places and goes through the same or similar destiny as ours on Earth. Nature, or cosmos, is eternal birth and demise, the 'recurrence' of the similar not of the same!

Let us not worry about later generations that will live on earth in some indefinite time period. They will, of course, have their own problems that are beyond our imagination, let alone our cognitive abilities. It is quite difficult for us to understand our own world. We are the participants of enormous historical crises that have been caused primarily by the unprecedented development of science during the last few decades. And such crises always precede great new periods. I have already mentioned that the new information society, as well as the further steps that will be made towards greater globalisation of the world, transcend old social relations and past modes of thinking. This is the true cause of the tremendous confusion, scepticism, pessimism and loss of faith in the possibilities of further human development, but also of a great deal of enthusiasm, hope and historical confidence that man is capable of surmounting all the obstacles, difficulties and contradictions that he himself created. And that is one of the most important insights of the rational philosophy of history.

The purpose of the history of the philosophy of history is not to present the historical succession of various conceptions. On the contrary, this type of history presents the efforts of man to understand himself as a historical being, to understand events in which he plays a leading role, to understand the mainstreams of his time and, ultimately, to understand the purpose of both his existence and his deeds. That is why this history (of philosophy in general and the philosophy of history) goes beyond the mere attempt and need to register different philosophical conceptions. In his philosophical investigations, the philosopher has been in the closest possible relationship with his historical commu-

nity, its struggles and aspirations, seeking to find a way out of its contradictions as well as the meaning of its endeavours. That is the reason why the history of philosophical-historical thought, including philosophy as a whole, is not just a scientific exposition of the past, but also the understanding of the states of mind, the preoccupations of the greatest minds of humankind, that are today in some way our own preoccupations as well. Their insights were the truths of their times. However, owing to their cultural and problem-related surplus transcending their times, they have become part of our own philosophical interests, preoccupations and struggles for historical novelty.

Translated by Domagoj Orlić

KAZALO IMENA

D

E

F

N

BILJEŠKA O AUTORU

Predrag Vranicki (21. 1. 1922., Benkovac – 31. 1. 2002., Zagreb) studirao je filozofiju (diplomirao 1947.) na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje je bio i asistent (1947.), habilitirao (1952.), postao docentom (1954.), izvanrednim profesorom (1959.) i redovitim profesorom (1962.) na Odsjeku za filozofiju.

Bio je gostujući profesor na najpoznatijim sveučilištima u Europi i Americi. Specijalizirao je u Francuskoj (1957.) i Njemačkoj (1967/1968.). Bio je dekan Filozofskoga fakulteta (1964.–1966.), rektor Sveučilišta u Zagrebu u dva mandata (1972.–1976.). Za izvanrednog člana JAZU/HAZU izabran je 1973., a za redovitoga 1979. godine.

Opus Predraga Vranickog ima više od pet stotina bibliografskih jedinica, od čega je dvadesetak knjiga, bilo kao autorskih djela bilo kao uređivačkih pothvata. To su:

Prilozi problematici društvenih nauka, Zagreb, 1951.

O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma (1951., doktorska radnja), Zagreb, 1952.

Misaoni razvitak Karla Marxa, Zagreb, 1953., 2. izd. 1963.

Filozofske studije i kritike, Beograd, 1957.

Dijalektički i historijski materijalizam (X. svezak *Filozofske hrestomatije*), Zagreb, 1958., 2. izd. 1962., 3. izd. 1978.; slovensko izdanje 1983.

Historija marksizma, Zagreb, 1961.; dopunjeno i prošireno izdanje 1971.; 3. izdanje 1975.; 4. izdanje 1987.; 5. izdanje 1978. Djelo je prevedeno na njemački (dva izdanja, 1972.–1974., 1983.), na talijanski (tri izdanja, 1971.-1972., 1979.), na novogrčki (dva izdanja, 1976., 1985.) te na španjolski (1977.), kineski (1986.–1992.), albanski (1976., 1977.), makedonski (1979.) i slovenski (1983.)

Čovjek i historija, Sarajevo, 1967.; spis je preveden na njemački (1969.), talijanski (1968.) i slovački (1968.)

Marksističke teme, Zagreb, 1973., 2. izd. 1975.

Filozofski portreti, Beograd, 1974., 2. izdanje Zagreb, 1979.

Friedrich Engles - Čovjek i djelo, Split, 1975.

O nekim kontroverzama u marksizmu, Rijeka, 1976.

Filozofske rasprave, Zagreb, 1979.

Marksizam i socijalizam, Zagreb, 1979., njemačko izdanje 1985., kinesko izdanje 1985.

Socijalistička alternativa, Zagreb, 1982.

Revolucija i kritika, Beograd, 1983.

Samoupravljanje kao permanentna revolucija, Zagreb, 1985.

Filozofija historije. Historijski pregled. sv. I., Zagreb, 1988. i sv. II. 1994.

Filozofija historije. knjiga I., Zagreb, 2001.; knjiga II., Zagreb, 2002.; i knjiga III., Zagreb, 2003.

Odabrana djela, 6 svezaka, Zagreb, 1982.

Od uređivačkih pothvata P. Vranickog najvažniji su:

K. Marx i F. Engels, *Rani radovi* (izbor, redakcija i pogovor), Zagreb, 1953., 2. izd. 1959., 3. izd. 1963., 4. izd. 1973., 5. izd.1976., 6. izd. 1978., 7. izd. 1982.

K. Marx i F. Engels, *Odabrana pisma,* Zagreb, 1955. (izbor, prijevod i komentar)

H. Lefebvre, *Dijalektički materijalizam. Kritika svakidašnjeg života* (prijevod i pogovor), Zagreb, 1959.

F. Engels, *Izbor iz ranijih radova*, Sarajevo, 1964. (izbor, redakcija i pogovor)

F. Engels, II. svezak *Sabranih djela Marxa i Engelsa,* Beograd, 1968. (redakcija, predgovor i komentar)

K. Marx, III. svezak *Sabranih djela Marxa i Engelsa* (redakcija, predgovor i komentar), Beograd, 1972.

L. Trocki, *Izbor iz djela I-IV,* Rijeka, 1971.–1973. (izbor i predgovor)

Marksistička filozofija XX. vijeka (antologija), Beograd, 1980. (izbor, uvodna studija, komentari, prijevodi nekih tekstova)

Samoupravljanje. Tekstovi o radničkoj kontroli i radničkim savjetima, Zagreb, 1982. (izbor i uvodna studija).

Predrag Vranicki bio je predsjednik Hrvatskoga filozofskog društva, Jugoslavenskoga društva za filozofiju, član Međunarodnoga instituta za filozofiju u Parizu, član uredništva časopisa "Praxis", član uprave "Korčulanske ljetne škole"; član uredništva časopisa "El socializmo del Futuro" iz Madrida; prvi direktor Instituta za filozofiju u Zagrebu; urednik Filozofske biblioteke i Filozofske enciklopedije, itd.

Predrag Vranicki je dobitnik najviših nagrada za znanstveni rad: Nagrade Matice hrvatske (1953.), Nagrade "Božidar Adžija" (1963.) i Nagrade za životno djelo (1987.).

* * *

Neposredno po izlasku iz tiska 2. knjige *Filozofije historije,* stigla je tužna vijest – Predrag Vranicki je umro.

Zato objavljivanje ove knjige, na kojoj je Predrag Vranicki radio petnaest godina, gotovo sve do smrti, nije tek – datum u našoj i svjetskoj filozofiji i socijalnoj teoriji, već i naš intelektualni dug prema jednom od najznačajnijih filozofa druge polovine XX. stoljeća – Predragu Vranickom.

Radule Knežević

U Zagrebu 13. ožujka 2003.

BIOGRAPHICAL NOTE

Predrag Vranicki was born in the town of Benkovac on 21 st January 1922 and died ih the city of Zagreb on 31 st January 2002. He studied philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Zagreb, and graduated in 1947. Immediately after his graduation he became assistant lecturer at the Department of Philosophy of the same Faculty (1947), earned his doctor's degreee there (1952), became senior lecturer (1954), assistant professor (1959) and full professor (1962). He was visiting professor at some of the most famous universities in Europe and America, and he underwent his specialist training in France (1957) and Germany (1967-1968). He was Dean at the Faculty of Philosophy, University of Zagreb (1964-1966), and Head of University of Zagreb in two consecutive terms of office (1972-1976). In 1973 he was elected associate member of JAZU/HAZU (The Yugoslav/Croatian Academy of Arts and Sciences) and accepted as full memeber in 1979.

The work of Predrag Vranicki comprises over five hundred bibliographical items, about twenty of which are books either authored or edited by him. They include the following:

Prilozi problematici društvenih nauka (*Contributions to the Problems of Social Sciences*), Zagreb: 1951.

O problemu općeg, posebnog i pojedinačnog kod klasika marksizma (*On the Problem of the General, Particular and Individual in Classical Marxist Thinkers*), doctoral thesis in 1951, Zagreb: 1952.

Misaoni razvitak Karla Marxa (*The Intellectual Development of Karl Marx*), Zagreb: 1953, 2nd ed. 1963.

Filozofske studije i kritike (*Philosophical Studies and Critiques*), Belgrade: 1957.

Dijalektički i historijski materijalizam (*Dialectical and Historical Materialism*), 10th vol. in *Philosophical Chrestomathy*, Zagreb: 1958, 2nd ed. 1962, 3rd ed. 1978, Slovenian edition 1983.

Historija marksizma (*History of Marxism*), Zagreb: 1961, expanded and enlarged edition 1971, 3rd ed. 1975, 4th ed. 1978, 5th ed. 1978. The work was translated into German (two editions 1972-1974, 1983), Italian (three editions 1971-1972, 1979), Greek (two editions 1976, 1985), Spanish (1977), Chinese (1986-1992), Albanian (1976-1977), Macedonian (1979) and Slovenian (1983).

Čovjek i historija (*Man and History*), Sarajevo: 1967. The work was translated into German (1969), Italian (1968) and Slovakian (1968).

Marksističke teme (Marxist Themes), Zagreb: 1973, 2nd ed. 1975.

Filozofski portreti (Philosophical Portraits), Belgrade: 1974, 2nd ed. Zagreb: 1979.

Friedrich Engels – Čovjek i djelo (*Friedrich Engels – The Man and His Work*), Split: 1975.

O nekim kontroverzama u marksizmu (*On Certain Controversies in Marxism*), Rijeka: 1976.

Filozofske rasprave (*Philosophical Discussions*), Zagreb: 1979.

Marksizam i socijalizam (*Marxism and Socialism*), Zagreb: 1979, German edition 1985 and Chinese edition 1985.

Socijalistička alternativa (*Socialist Alternative*), Zagreb: 1982.

Revolucija i kritika (*Revolution and Critique*), Belgrade: 1983.

Samoupravljanje kao permanentna revolucija (*Self-Management as a Permanent Revolution*), Zagreb: 1985.

Filozofija historije. Historijski pregled (*Philosophy of History. Historical Overview*), Zagreb: vol. 1, 1988 and vol. 2, 1994).

Filozofija historije (*Philosophy of History*), Zagreb: vol. 1, 2001, vol. 2, 2002, vol. 3, 2003.

Odabrana djela, 6 svezaka (*Selected Works,* 6 vols.), Zagreb: 1982.

The most important editorial projects of Predrag Vranicki include the following:

K. Marx i F. Engels, *Rani radovi* (*Early Works* – selection, editing and afterword), Zagreb: 1953, 2nd ed. 1959, 3rd ed. 1963, 4th ed. 1973, 5th ed. 1976, 6th ed. 1978, 7th ed. 1982.

K. Marx i F. Engels, *Odabrana pisma* (*Selected Letters* – selection, translation and commentary), Zagreb: 1955.

H. Lefebvre, *Dijalektički materijalizam. Kritika svakidašnjeg života* (*Dialectical Materialism. Critique of Everyday Life* – translation and afterword), Zagreb: 1959.

F. Engels, *Izbor iz ranijih radova* (*A Selection from Earlier Works* – selection, editing and afterword), Sarajevo: 1964.

F. Engels, II. svezak *Sabranih djela Marxa i Engelsa* (2nd vol. in *Collected Works of Marx and Engels* – editing. foreword and commentary), Belgrade: 1968.

K. Marx, III. svezak *Sabranih djela Marxa i Engelsa* (3rd vol. in *Collected Works of Marx and Engels* – editing, foreword and commentary), Belgrade: 1972.

L. Trocki, *Izbor iz djela I-IV* (*A Selection from Works 1-4* – selection and foreword), Rijeka: 1971-1973.

Marksistička filozofija XX. vijeka (antologija), (*Marxist Philosophy in the 20th Century,* an anthology – selection, introductory discussion, commentaries and translation of some texts), Belgrade: 1980.

Samoupravljanje. Tekstovi o radničkoj kontroli i radničkim savjetima (*Self-Management. Texts on Workers' Control and Workers' Councils* – selection and introductory discussion), Zagreb: 1982.

Predrag Vranicki was Chairman of the Croatian Philosophical Society, Chairman of the Yugoslav Society for Philosophy, member of the International Institute of Philosophy in Paris, member of the editorial board of the journal *Praxis*, member of the management board of Korčula Summer School, member of the editorial board of the journal *El socializmo del Futuro* in Madrid. He was the first Director of the Institute of Philosophy in Zagreb, editor of Philosophical Library and Philosophical Encyclopaedia, etc.

Predrag Vranicki was the recepient of some of the most prestigious awards for his scientific work: Central Croatian Cultural and Publishing Society Award (1953), Božidar Adžija Award (1963) and Lifetime Achievement Award (1987).

* * *

Soon after the secont volume of his book *Philosophy of History* was published we received the sad news about the death of Predrag Vranicki. That is the reason why the publishing of this book, on which Predrag Vranicki worked for the las fifteen years of his life, almost to the day he died, is not only a historic event in Croatian and world philosophy and social theory, but also our intellectual debt to Predrag Vranicki, one of the most significant philosophers in the secont half of the 20th century.

Radule Knežević

Zagreb, 13th March 2003

Translated by Domagoj Orlić

Predrag Vranicki
FILOZOFIJA HISTORIJE
Nakon Drugoga svjetskog rata

Nakladnik
Golden marketing
Zagreb, Jurišićeva 10

Za nakladnika
Ana Maletić

Izvršni urednik
Ilija Ranić

Lektorica
Alka Zdjelar-Paunović

Tehnički urednik i korektor
Mirko Banjeglav

Korice
Studio Golden

Tisak i uvez
Kastmiler, Zagreb

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica, Zagreb

UDK 1:930
930.1

VRANICKI, Predrag
Filozofija historije / Predrag Vranicki. – Zagreb : Golden marketing, 2001.

ISBN 953-212-035-1 (cjelina)

Knj. 3: Nakon Drugoga svjetskog rata. – 2003
Bibliografske bilješke uz tekst. – Kazalo
ISBN 953-212-038-6

I. Filozofija povijesti – Povijesni pregled

430521044


ISBN 953-212-038-6
9 789532 120387